

فلاسفة يقضون العالم

الدكتور مصطفى النشار

لكية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٨٨

دار الثقافة والنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين الميراني - الغزالة

القاهرة ت / ٩٠٤٦٩٦

فَلَا سَفَرٌ يُقْطَرُ الْعَالَمُ

الدكتور مصطفى النشار

لكلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٨٨

دار الثقافة والنشر والتوزيع

طبع بمطبع دار الثقافة والنشر والتوزيع - القاهرة

الطبعة الأولى ١٩٨٨ - ٩٠٤٦٩٦

إهداء

الى شباب مصر والعالم العربى . . .

الذين كثيرا ما يتساءلون عن جدوى الفلسفة ودورها الحضارى فى

المجتمع . . والذين يتحدد على مدى وعيهم ويقظتهم مستقبل الأمة . .

مقدمة

دور الفلسفة الحضارى

تشيع على السنة العامة وأنصاف المثقفين عبارات عدائية ضد الفلسفة والفلاسفة مؤداها أن الفلسفة مجرد خيالات وأضغاث أحلام ، وسباحة فى عالم من الكليات العقلية التى تشغل الناس عن الواقع المحسوس وتلهيهم عن ممارسة حياتهم العادية وتدبير شئونهم . أما الفلاسفة فهم أولئك الذين ظلوا فى أنفسهم التميز والسمو عن مواطنيهم ، وبدلاً من أن يشاركوا فى صنع الواقع بأيديهم ، يبتعدون عنه محاولين صنع عوالم فكرية ومذاهب فلسفية خاصة يعيشون بداخلها ، ليصبح شاغلهم الوحيد هو صياغة الأدلة العقلية المؤيدة لما يؤمنون به . ويعبارة واحدة ، أنهم يعيشون فى تلك الأبراج العاجية التى صنعوها لأنفسهم بعد أن قطعوا أى ارتباط لهم بالواقع ! !

والحق أن ذلك الاتهام باطل ، وهو أن دل على شيء قائماً يدل على أن أصحابه لا يعرفون عن طبيعة الفلسفة شيئاً فارتاحوا للعبارة « بلاش فلسفة » ! ، وظنوا أنهم بذلك إنما يحمون أنفسهم ومجتمعهم من « هم » الفكر و « خيالات » الفلاسفة .

واعتقد أنه كلما زاد عدد هؤلاء فى أى أمة كان ذلك علامة على تدهورها وانحطاطها وانعدام دورها فى صنع الحياة الأفضل لابنائها ولل بشرية . وليعذرنى القارئ فى استخدام تلك الألفاظ ، فلست أجد أكثر منها تعبيراً عما أعنى ، فالحضارة تقوم على دعائم أهمها الفلسفة والعلم والأخلاق . وإى أمة تملك الفلسفة (أى تملك الرؤية الفكرية المتميزة المبدعة والخلاقة) ستكون لها فنونها وآدابها الأصيلة ، كما ستكون صاحبة رؤية علمية ، وكذلك سيتربى لدى أبنائها أخلاقاً إنسانية عظيمة

اما من ابداعاتهم السلوكية او بالارتكاز على ما انزل الله من كتب مقدسة فيها ما يجب وما لا يجب من افعال سلوكية بين البشر بعضهم والبعض او بينهم وبين الله .

وبالطبع فان هذه الدعائم الحضارية انما تقتزن دائما بالعمل ، فلا علم بلا عمل كما قال بروتاجوراس اليونانى ، ولا قول بلا عمل كما أكد فقهاؤنا الأوائل استنادا الى قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ، كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون » ، « ومن احسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا » . فلا بد من تناوq الفكر والعمل حتى تكون حضارة ويكون البناء الحضارى السليم .

اذن حينما تترك اى امة الفكر جانبا وتحارب اصحابه ، فهي انما تعتمد الى ان تكون امة بلا حضارة ، امة كل همها ملء بطون ابنائها من خلال عمل يدوى ما خلق الانسان من اجله فقط ، والا لظل يعيش فى مرحلة بدائية هو والحيوانات سواء بسواء . انما الانسان هو الذى وعى منذ حضارته الاولى انه انما خلق ليكون كائنا حضاريا ، خلق لينشئ مجتمعا به العلم والفكر والدين والاخلاق والآداب والفنون الى جانب الصنائع اليدوية المختلفة .

وانظر الى الانسان منذ فجر تاريخه وستجد الدلائل التى تؤكد ذلك منذ الحضارات الشرقية القديمة والى يومنا هذا . وبالطبع فان مغيار الحكم على الانسان ومدى رقيه وتقدمه انما يكون بمدى سيطرته على الطبيعة ، ومدى سيادته وتبعية الآخرين !! .

قديمًا كان المصريون القدامى هم سادة العالم حيث دانت لهم السيطرة والقوة من خلال ما امتلكوا من رؤية فكرية - علمية - اخلاقية - دينية واكبها عملهم الدائب من اجل السيطرة على مقدرات الطبيعة وتسخيرها لخدمتهم ، وقد حققوا تلك السيطرة بنجاح منقطع النظير ، فقد حولوا

المستنقعات حول مجرى النيل الى حقول خضراء ، واستأنسوا الوحوش الضارية ، واخترعوا كل وسائل الحياة المدنية الاجتماعية معنوية كانت او مادية فبنوا المنازل وكونوا الحكومة وانشأوا النظام السياسى بعد النظام الاسرى ، واخترعوا الكتابة وسجلوا تاريخ حياتهم على الصخر اولاً ثم على ورق البردى الذى اخترعوه كذلك . وبلغت درجة اعجازهم الحضارى ان حاولوا قهر الموت من خلال ايمانهم العميق بضرورة الخلود وامكان الحياة الأخرى فبنوا الاهرامات واخترعوا التحنيط .. الخ .

لقد كان وراء تلك المنجزات الحضارية الجبارة عقول جبارة ، فكرت وتاملت ووصلت لنظريات علمية فذة ودون ان تشغل كثيراً بتسجيلها حولتها باصرار ويسواعدها الفتية الى انجازات عملية مازالت شاهدة الى اليوم على عظمة الانسان المصرى الاول وقدرته الهائلة على الابداع والبناء . وقد صدر المصريون الأوائل كل مظاهر الحضارة الى اقرانهم ومعاصريهم من بنى البشر ، وتفاعل الانسان المصرى مع انسان وادى الرافدين ، والصين والهند وفارس ، واليونان .. الخ ، فآثر فيهم وتآثر بهم ، واخذوا عنه واخذ عنهم .

ولقد التقطت الحضارة اليونانية الخيط من الحضارة المصرية ، واستلهمت عناصرها من الحضارات الشرقية القديمة خاصة المصرية والهندية . واستطاعت بعد ذلك ان تبلور فكرتها الاساسية والمتميزة وقد كانت تلك الفكرة الحضارية الجديدة فكرة فلسفية فى المقام الاول تسعى نحو التجديد والتنظير . لقد كانت الحضارة اليونانية حضارة فلسفية فى المقام الاول حيث اصطبغت الاداب والفنون والعلوم بصيغة فلسفية مجردة ، وكان فى هذا سر استمرارها وقوة تأثيرها فى الاداب والفنون العالمية حتى يومنا هذا . فلا أحد ينسى اسماء ايسخولوس ويوربيدس وسوفوكليس من الشعراء والمرخيين الخالدين ، ولا أحد فى العالم يجهل اسماء فيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطو من الفلاسفة اليونانيين العظماء . واذا كنا نعرف الى جانب هؤلاء ولولئك

بعض أسماء الحكام اليونانيين فأننا فى أغلب الأحوال لا نعرفهم إلا مرتبطين بأسماء هؤلاء الأعلام فى الفلسفة والأدب والفنون اليونانية ، لقد تمثلت قيمة الحضارة وعظمتها فى هؤلاء الأعلام الذين صاغوا أعظم صياغة علم وفكر عصرهم ، وعبروا عن منطق الفكر الإنسانى تعبيراً معجزاً سيطر على الفكر الغربى أكثر من عشرين قرناً من الزمان .

ولقد انتقلت السيادة بعد الحضارة اليونانية للأمة الإسلامية بعد فترة من الازدهار الفكرى والعلمى الذى شهدته الاسكندرية فى العصر الرومانى ، وكان ذلك مزيجاً من إبداعات اليونانيين والشرقيين ، ولذلك لم يكن ازدهاراً أصيلاً فقد كان نتاج الالتقاء بين فكر الشرق وفكر اليونان . فهو أيضاً نتاج فكر ، ولما كان الفكر غير أصيل فليس ثمة ما نستطيع أن نسميه حضارة الاسكندرية .

إن الحضارة الإسلامية هى الحضارة الأساسية فى العصر الوسيط ، فعلى حين كان الغربيون يعيشون عصور الظلام والجمود ، شهدت الجزيرة العربية دفقة حضارية عملاقة وفريدة كان النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) هو باعثها بما أنزله الله عليه فى « القرآن الكريم » . لقد كان جوهر الحضارة الإسلامية إذن هو الدين ، والدين الإسلامى لم يكن كالاديان السابقة وإنما كان ما يميزه المنهج التجريبي - العقلى الذى كان جوهر دعوته . فقد دعا الإسلام المسلمين إلى أن ينتشروا فى الأرض يدعون الناس إلى الدين الجديد وأخلاق المساواة والحب والتقوى . وفى نفس الوقت دعاهم إلى طلب العلم والحرص على تصغير زيفهم للعالم الطبيعى من خلال منهج تجريبي يبدأ بملاحظة حسية للأشياء وللظواهر .

ولقد فهم المسلمون الأوائل ووعوا جوهر الرسالة المخمدية جيداً ، فبرز منهم العلماء فى شتى فروع العلم الطبيعى ، كما برز منهم المفكرون والفقهاء والأدباء ، وهم الذين كان لهم الأثر الكبير فى المد الإسلامى وفرض

سلطان الاسلام على العالم ائذاك . والناظر في كتب المؤرخين المسلمين في تلك الفترة المزدهرة يجد انها كلها كانت تؤرخ للانجازات الفكرية والعلمية والدينية ، اذ يعدو ذلك من مجرد النظر في عناوين المؤلفات التاريخية مثل « الطبقات الكبرى » ، « طبقات الأطباء » ، « طبقات الفقهاء » ، « طبقات الشعراء » ، « طبقات النحويين » ، « طبقات اللغويين » ، « طبقات المتكلمين » ، « طبقات الصوفية » و « أخبار الحكماء » . الخ . لقد ارتفع فكر الأمة الاسلامية ممثلا في علمائها في شتى فروع العلم الى مكانة تجعل اقوالهم وافعالهم جديرة بالتسجيل والتاريخ ، هذا في الوقت الذي لم يلتفت أحد الى التاريخ لبطولات خالد بن الوليد أو سعد بن أبي وقاص أو عمر بن العاص أو طارق بن زياد أو غيرهم من القادة العسكريين ، فقد كان المؤرخ الاسلامي يعي تماما ان الدافع الأكبر لهذه البطولات العسكرية كان الدين وكان انكار الذات . انهم حتى حينما كانوا يؤرخون لسيرة الرسول (عليه الصلاة والسلام) كانوا يؤرخون له بوصفه نبيا رسولا وليس بوصفه بطلا سياسيا أو قائدا عسكريا .

ان المسلمين الأوائل صنّاع الحضارة الاسلامية كانوا يعون انهم قادرون باصالتهم الفكرية - الدينية ان يهضموا التراث الفكري السابق ويتجاوزوه ، وقد فعلوا ذلك دونما حساسية أو خوف ، اذ نقلوا التراث اليوناني في شتى فروع المعرفة من المنطق والفلسفة الى السياسة والأخلاق وشرحوه وحلّوه ثم تجلّووه . ولذلك فقد تضاعلت عندهم أهمية الحكام والقادة اذا ما قيست بمكانة وأهمية جابر بن حيان أو الحسن بن الهيثم أو أبو بكر الرازي وغيرهم من العلماء ، أو بمكانة وأهمية ابن حزم أو ابن تيمية أو غيرهم من الفقهاء . أو بمكانة الكندي أو الفارابي أو ابن سينا أو الغزالي أو ابن رشد من الفلاسفة . ان مكانة هؤلاء العلماء والفقهاء والفلاسفة قلقت مكانة من عاصروهم من الحكام ، بل على العكس لقد كانت عظيمة هذا الحاكم أو ذاك تقاس بمدى ما اجتذب الى جوارحه من علماء وفلاسفة

وشعراء وفقهاء ويمدّى الازدهار العلمى والفكرى الذى تحقق فى عهده ،
فأين نحن من لولئك الأجداد العظماء الذين عرفوا للفكر والعلم قيمتهما ،
وللحرية الفكرية دورها فى تطوير العلوم وتجديد الدين بالقياس
والاجتهاد !! .

وقد تلقفت أوروبا راية الحضارة من الشرق الاسلامى فى مطلع العصر
الحديث على اثر مرحلة اتصال مباشر تم بينهما قبيل وأثناء ما يسمى
بعصر النهضة الأوروبية ، ولا شك أن معجزة الحضارة العربية - بتعبير
سارتون فى تاريخه للعلم - قد ساهمت بشكل كبير فى هذه النهضة
الأوروبية وتوليد المنهج التجريبي الذى اتبعه فرنسيس بيكون وجاليليو
كما أكد آتين جيلسون فى « تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى » .

لقد استطاعت أوروبا أن تخرج من عبادة الظلام التى غلفتها فى
العصور الوسطى بعد كفاح طويل من جانب علماء وفلاسفة عصر النهضة ،
وكان الفاصل بين العصرين الوسيط والحديث ، فيلسوفان هما ، رينيه
ديكارث الفرنسى وفرنسيس بيكون الانجليزى . أما ديكارت فقد أعلن
فى « مقال فى المنهج » أنه لن يقبل الا الحقيقة الواضحة البديهية بداهة
رياضية وعلى أساس من « الحدس » و « الاستنباط » الرياضيين .
وذلك بعد أن قام فى « تأملاته » بإثارة الشك فى كل شئ مفترضاً ذلك
الشيطان المساك الذى يقلب له الحقائق ، ويشككه فى كل ما ورثه من
افكار وعادات وتقاليد ، وحينما وصل الشك الى ذروته بالشك فى وجوده
ووجود الله والعالم ، حينذاك تكشف امامه أولى الحقائق البديهية ،
هى أن ثمة كائناً موجوداً هو ذلك الكائن المشاك ، فأنا اشك فأنا افكر .
اذن أنا موجود ، وهنا تسلسلت الحقائق واحدة بعد الأخرى ، فمن وجود
النفس ، اثبت وجود الله فوجود العالم والأشياء . أن قيمة ديكارت تكمن فى
استخدامه لمنهج الشك الذى زرع ثقة الانسان الأوروبية فى كل ما ورثه
من افكار وعادات وتقاليد بالية يجب النظر إليها بمنظور جديد . وقد
جدد ديكارت هذا المنظور بقواعد المنهج الرياضى .

وعلى الجانب الآخر ، قام فرنسيس بيكون بمحاولة جبارة لاختراع الانسان الآورى من مرحلة الخلط بين الدين والعلم الى مرحلة يجب الفصل فيها بين هذين المجالين المتمايزين . فالدين أساسه النقل عن الوحي وهو علاقة بين الانسان والله ، أما العلم فهدفه السيطرة على الطبيعة عن طريق « التجربة » . ولا تعارض بين هذا وذاك . ولقد نجح بيكون فى تخليص الانسان الآورى من « الأوهام الأربعة » . ووضع قدمه على الطريق الصحيح فى فهم العالم الطبيعى عن طريق العلم التجريبى القائم على الاستقراء والملاحظة الحسية . فالعالم لا يفسر من خلال قوانين العقل الفلسفى او الوحي الدينى ، بل من خلال ملاحظة الظواهر الطبيعية تلك الملاحظة الحسية المحضة ، وإجراء التجارب العملية ثم استخراج القوانين العلمية المفسرة للظواهر . ولقد أصبح العلم التجريبى أمرا واقعا ملموسا بعد كتاب بيكون « الأورجانون الجديد » . وشهد العصر نهضة علمية واسعة سارت فى اتجاهين ، اتجاه رياضى منطقى أسسه ديكارت ودعمه اسبينوزا وليبنتز . واتجاه تجريبى بداه بيكون ودعمه جون لوك وجون استوارت مل .

وإذا كان هؤلاء قد حملوا لواء التجديد فى العلم وفى نظرية المعرفة ، فان غيرهم قد حملوا لواء التجديد فى الفلسفة السياسية حيث استشاط مكيا قليل غرضا من تفكك إيطاليا . فكتب « الأمير » ليضع أول لبنة فى بناء الفلسفة السياسية الغربية الحديثة حيث طالب بالفصل بين الدين والدولة ، ودعم هذا الفصل وأكد على ضرورته بإصرار فلاسفة العقد الاجتماعى خاصة جون لوك وجان جاك روسو . وشاركهم من فلاسفة هذا العصر التنويرى فولتير ومونتسكيو .

وعلى أساس تلك المبادئ الفلسفية الليبرالية التى نادى بالفصل بين الدين والدولة ، والفصل بين سلطات الدولة ، وطالبت بحرية المحكوم وتحديد سلطات الحاكم وقصرها على خدمة المواطنين والسهر على أمنهم وراحتهم . كما نادى بالمساواة والإخاء الانسانى ، وحرية العقيدة والرأى .

وعلى أساس كل ذلك ، ومن أجل تحقيقه قامت الثورة الفرنسية ثم الثورة الأمريكية وعاش الغربيون عصر الليبرالية السياسية ، والرأسمالية الاقتصادية من خلال ما أعلنه الفلاسفة الليبراليون في المبدأ الشهير « دعه يعمل .. دعه يمر .. » الذى حوله للاقتصاديين «مثال آدم سميث صاحب « ثروة الأمم » وديفيد ريكاردو صاحب « مبادئ الاقتصاد » الى قوانين اقتصادية فتحت الأفاق للانتقال من عصر الاقطاع الزراعى الى عصر الرأسمالية الصناعية والاقتصاد الحر .

وحينما تحولت الرأسمالية الاقتصادية الى احتكارات سواء من الأفراد اصحاب رؤوس الأموال أو من الدول الغربية الكبرى واستفحل خطرهما بدأت تظهر الدعوة الى الاشتراكية على استحياء الى أن جاء ماركس وإنجلز وقدموا اسم الفلسفة الاشتراكية العلمية حيث قدما المسألة الديالكتيكية مدعمة بالمسألة التاريخية التى كانت السبب فى الانتشار السريع للفلسفة الماركسية حيث أوضح الماركسيون فيها أن قوانين التطور التاريخى تؤكد حتمية الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية ثم الى الشيوعية الكاملة . كما تم الانتقال حتميا قبل ذلك من النظام الاقطاعى الى النظام الرأسمالى .

وما كان من لينين ورفاقه من الثوريين الروس الا أن اخذوا هذه المبادئ الماركسية واسسوا من خلالها أول مجتمع اشتراكى بعد قيامهم بالثورة الروسية فى عام ١٩١٧ م . وتنتشر الاشتراكية الماركسية بعد ذلك كإنتشار النار فى الهشيم لتصبح المنافس الأكبر للرأسمالية الغربية التى اخذت تجدد نفسها يوما بعد آخر على يد فلاسفتها وعلمائها لتصلح الخلل وتقوم العيوب التى نبهت اليها الماركسية . فكان الجدل بين فلاسفة الاتجاهين ممثلا فى ذلك الحوار الدائم بين الرأسماليين والماركسيين سواء كان باديا على السطح أو يدور فى الخفاء ، فالصراع الدائر بين المعسكرين الغربى والرأسمالى والشرقى الاشتراكى الآن هو فى حقيقته صراع فكرى ايدلوجى وليس مجرد صراع سياسى أو عسكري .

ومن كل ذلك نخلص الى ما بدانا منه ، ان الفكر الفلسفى يمثل نقطة البدء فى اى حضارة ، فلا حضارة بلا رؤية جديدة ومنهج جديد ، وصانعوا ذلك هم الفلاسفة . ولذا كانت الفلسفة تضع الحجر الأول فى بناء الحضارة الجديدة فان الجمود والتحجر الفكرى يكون بمثابة المسار الأول فى نعش الحضارة ، فحينما نتساءل عن اسباب انهيار الحضارة اى حضارة ، ينبغى ان نعود دائما الى الجذور الفكرية لذلك . وسنجد انه نضوب معينها الفكرى . فحينما يتحول المفكرون من فلاسفة مبدعين الى حواريين وشراح وحفاظ ومزودين ، ينضب معين للتجديد ، وينعكس ذلك على كل مظاهر الحضارة ورموزها فينضب معين العلماء ويصبح التقدم العلمى بطيئا فى جوهره وان عطفى على السطح اخبار المكتشفات الجديدة والاختراعات الفذة ، فان تلك نواتج النظريات العلمية الاصلية السابقة . كما ينضب معين التجديد الدنى والاخلاقى فيصبح المتدينون اما متعصبين جامدين او يتحللون من دينهم وان حافظوا على ممارسة شعائره وطقوسه . وتنهار الاخلاق ويتجه الناس نحو المادى واللذى والصنى .

اما الطليل على ذلك ، فانك واجده ان نظرت الى بدايات الانهيار فيما سبق ان اشرنا اليه من حضارات . فقد نضب معين الحضارة المصرية القديمة حينما لم تستطع ان تلد اخلائون جديد ، حينما عادت الامة المصرية تمجد الماضى وتقسه فى صورة للايملى مرة اخرى « بامون » والتعددية للالهية ، وعبادة الحيوانات ومظاهر الطبيعة ، حينما اخذت تعيد وتردد نفس الصيغ الاخلاقية والدينية للأجداد العظام فى الدولة للقيمة . . . الخ . ولم يكن كل ذلك يجدى امام تحد عظيم لتاهها من الامة اليونانية الفتية التى كالت تخرج اذاك من عبادة الهوائية الى تفق عصرها الفنى .

اما الحضارة اليونانية ، فقد خبت حينما لم تمتطح ان تاتى هارسطو آخر واكتفت بان عاشت على امجاد عسكرية حققها الاسكندر الأكبر ومات

قبل وفاة أرسطو بعام واحد ، خبت حينما جمدت عند أمجادها الفكرية السابقة ودارت في فلكها دون أن تتقدم خطوة الى الامام . وحتى حينما حاول بعض فلاسفتها وعلمائها التجديد مثلما حدث على يد أبيقور وكريسيبوس من الفلاسفة أو على يد أريستارخوس من العلماء كان جنود الجمود أقوى لأنهم توقفوا عند مرحلة لأرسطو وظنوا أنه قدم لهم كل ما يجب أن يتمسكوا به وليكتفوا بالشرح والتحليل والتعليق والتلخيص وإن ضاقوا قليلا بما قدمه أرسطو كانوا يضيفون عليه القليل مما أبدعه افلاطون في محاولة للتوفيق بينهما . إذن كان الجمود عند ما قدمه فلاسفة اليونان الكبار أول مسمار في نعش الحضارة اليونانية الزاهية ، فتم التحول من مجد الفكر الى المجد الحربي ومنه الى التفكك والانهايار .

ونفس الحال نجدها في الحضارة الاسلامية ، إذ يؤرخ لبداية نهاية عصرها الزاهي بتوقف التجديد والعباء الفكرى ، حينما اكتفى السلفيون بفكر الغزالي المتمثل في « تهافت الفلاسفة » و « احياء علوم الدين » وقاموا يميلون التراب على كل جديد أساسه العقل ، فكانت حربهم الشعواء ضد العقل وحرية الفكر هي بداية النهاية ، فكانت نكبة ابن رشد واحراق كتبه في القرن الثاني عشر دليل على أن الأمة لم تعد تحتل جراءة الفيلسوف وعبقريه الفكرة . ولم يقلت من ذلك الجمود والخواء الا ابن خلدون في القرن الرابع عشر ، فقد جاءت عبقريته الفذة على غير موعد ، فقد كان كالعلاق وسط قبيلة من الأقزام - على حد تعبير سارتون في « مقدمة لتاريخ العلم » - ولذلك لم يخلفه تلاميذا يواصلون جهوده ليبدأ عصر احياء فكرى جديد ، وقد كان ذلك سيؤدى حتما الى النهوض من تلك الهوة ، هوة الجمود السحيقة آنذاك . لكن هيهات لذلك ان يحدث فقد كان المناخ غير مهيأ ، فكم من مرة هوجم ابن خلدون وخلعوه من عمود تدريسه بالآزهر ، كما خلعوه أكثر من مرة من منصبه كقاضى للقضاة .

لقد كانت بداية النهاية إذن حينما بدأ الأجداد يميلون الى التردد ولا يقبلون الجديد ، حينما بدأوا ينزعون الى الشرح والتلخيص دون

الابداع والتفرد ، حينما بدأوا يحلون مشكلات عصرهم من خلال النظر فى مؤلفات السابقين وفيما قاله الفقهاء القدامى دون محاولة للاجتهد . وكان من الطبيعى اذن ان يصبحوا فريسة سهلة لكل صنوف الغزوات فكرية وسياسية واقتصادية وعسكرية من مختلف جبهات الأعداء لأن داخلهم لم يكن بالقوة المتناسبة مع قوة هؤلاء الغزاة ، والداخل لا يصنعه الا عقيدة قوية وفكر ثاقب مجدد وعقل واع وضمير حى يقظ . وكل ذلك افتقدوه حينما اعتقدوا روح المغامرة الفكرية وترك العنان للجتهاد والابداع .

وهل نجت الحضارة الأوربية الحديثة من ذلك المصير بما تحاول أن تدخله من تجديدات فكرية على نظرياتها الأساسية سواء لدى الراسماليين أو لدى الماركسيين ؟ لا . ان الحضارة الغربية الآن أصبحت تواجه نفس مصير سابقتها من الحضارات ، مصير الانهار . فقد كشف فلاسفة التاريخ المعاصرين عن ملامح انهيارها ، اذ رغم كل ما نراه على السطح من تقدم تكنولوجى تقنى ، فان هذا التقدم ليس حضاريا بقدر ما هو انتقال تدريجى تشهد الحضارة الغربية منذ سنوات عديدة من كونها حضارة فنية مبدعة فى مجالات الفلسفة والعلم والأخلاق والفن والسياسة . الخ ، الى مدنية جوهرها الاتجاه نحو التوسع فى كافة المظاهر المادية التكنولوجية .

ومن هنا ، فقد نبه اشبنجر واشفيتمر وتوينبى الى ان الحضارة الغربية تعيش الآن فى مرحلة بداية النهاية لها ، ذلك لأنها فرغت من محتواها واصبح التحلل ادينى والأخلاقى والجربى وراء مطالب الجسد ورفاهيته كالديدان التى تأكل لحمها . فهل نعى الدرس وننعم النظر ، ونفبق لتكون لنا الغلبة فى الدورة الحضارية القادمة كما يتنبأ لنا بعض فلاسفة التاريخ والحضارة الغربيين ؟

ولنتذكر ان الدعامة الأولى للنهضة الحضارية المنتظرة هى النهضة الفكرية من خلال توليد فكر أصيل واع بمتطلبات المرحلة الحالية ، وتقديم البديل الروحى - الأخلاقى لهذا الخواء

وتلك المادية المتفشية في بنىة الغريى الآن . والفكر الجديد لا يأتى من فراغ وإنما من خلال الوعى الذى يتساق في تنقية التراث وإبراز جوهره الأصيل ، والوعى بكل ما فى العصر من فلسفات ومعرفه جذورها .

ومن هنا ، فإن دراسة تاريخ الفلسفة ليس ترفا وليس تسلية ، بل هو دراسة لتاريخ الوعى الإنسانى والحضارة الانسانية . واطننا قد أدرکتا من قراءة السطور السابقة وسوف ندرك ذلك تفصيلا كلما تقدمنا في قراءة سطور هذا الكتاب ان الفلسفة - كما قال هيغل الفيلسوف الألمانى الكبير - هى عصرها ملخصا في الفكر . وأنا أضيف الى تلك المقولة الشهيرة ان الفلسفة ان كانت أصيلة تكون أيضا إهذانا بميلاد عصر جديد .

ان الفلاسفة إياها السادة قوم أرقنهم دائما مشكلات عصورهم فحلولوا قدر جهدهم أن يتغلبوا عليها ، وأن يقدموا لها الحلول وإذا ما حدث أن استعصى فهمها على معاصريهم ووقفوا كحجر عثرة أمام تطبيقها أو الاستفادة منها ، فإن هذا لا يقلل من قدر الفكرة الفلسفية المطروحة لأنها قد تطو على العصر أو تسبقه فينتفع بها عصر آخر ، فمن أخص خصائص للفكرة الفلسفية أنها فكرة متميزة أصيلة أن ارتبطت في ظهورها بظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية معينة ، فإنها فى ذاتها صالحة للتأمل والمناقشة فى أى زمان وإى مكان ، صالحة لأن تكون نبراسا هاديا لمن يعانيتها ويهتم بها ويرى فيها ذلك الضوء المرشد الهادى وسط عواصف الحياة .

ان للفكرة الفلسفية ضرورة لآى عصر ، وإذا كان إبناء الأمة لا يعون ذلك فإن الذنب ليس قنب الفلاسفة ، بل انه فى أغلب الأحوال ذنب أولئك الذين اعتادوا أن يقدم لهم كل شىء جاهزا دونما معاناة أو جهد فكري ، إذ لا شك لدى فى أن الوعى الفلسفى بمشكلات العصر ، ثم الخروج من مجرد الوعى الى تقديم الحلول لهو أصعب بكثير من أن يصنع الإنسان صاروخا أو ي اخترع قمرا صناعيا ، فكل تلك المخترعات تكون سهلة يسيرة

فى عصر يكتر فيه من يعى الأهمية النظرية للفلسفة والعلم . ثم ان الانتقال من مرحلة الوعى الفردى الى الوعى الجماعى بأهمية الفكر وريادته ينتج عنه تلقائيا التحام الفرد بمجتمعه ليصنع سيمفونية من العمل الجماعى الخلاق . فالوعى الععلى يلهب الحس الععلى ويدفعه لابتداع كل جديد لأن الوعى الحقيقى يرتبط فيه القول بالفعل ، وتتحول فيه الكلمات الى دستور للعمل .

ان ذلك هو ما حدث بالضبط فى التجارب الحضارية السابقة ، كما يحدث فيما نشهده الآن من تجارب حضارية تنمو الآن بقوة واطراد كالتجربة اليابانية ، والتجربة الصينية وغيرها من التجارب التى ستطفر اثار نموها وقوتها الحضارية قريبا وسنشهدها بعد ذلك .

وكل ما اتمناه ان يسفر هذا الكتاب وامثاله عن مكابدة أول خطوة من خطوات الوثبة الحضارية المرجوة ، ألا وهى الوعى بأهمية الفكر فى بناء الحضارة ، وبأن للفلسفة فائدة قصوى فى تربية العقلية النقدية المجددة المبدعة فى كل المجالات .

والله المستعان

الباب الأول

فلاسفة شرقيون

الفصل الأول

اخناتون

الملك الفيلسوف ..

فى الوقت الذى كاد التاريخ أن يحكم فيه على ديانة مصر القديمة بأنها ديانة تعدد ، وبأن ملوكها لا شأن لهم بالدين وأنهم يخضعون خضوعا مطلقا لسلطة الكهنة ، ظهر ملكها الفيلسوف « اخناتون » ليؤكد بظهوره دلالات عديدة . أولاها : أن مصر القديمة أنجبت أول وأعظم « فرد » فى التاريخ العالمى بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان ، وفى ظل السيادة التامة لكهنوته كان على هذا الشاب أن يقف موقفا فلسفيا حادا - نتيجة تأملاته الخاصة - جعله يصارع هذه القوة العظمى ، قوة الكهنة رغم ما فى معارضتها من خطر عظيم على فرد فى مثل رقة ودمائة خلق اخناتون .

وثانيها : أن عقيدة « التوحيد » ثبت مصرى أصيل ، عرفها المصريون قبل الأديان السماوية وكان ذلك نتيجة تأملات كهنتها لتصورات شتى حول الألوهية ، وحينما أسلمت تلك الكيانات الالهية التى خلقتها التأملات القديمة نفسها لتأملات اخناتون كان موقفه الفكرى الفريد برفض كافة مظاهر التعدد وضرورة أن يكون للعالم الها واحدا خلق كل شيء وهو برعى ما خلق .

أما ثالث تلك الدلالات : فهى أن الفلسفة بمعناها النظرى وليس العملى فقط كانت إبداعا مصريا ، فالفلسفة هى فى المقام الأول موقف عقائلى يتخذه الفيلسوف من مشكلة ما ، ولا شك أن موقف اخناتون من عقائد عصره الدينية كان موقفا فلسفيا فريدا عمقه الاقتناع العقلى الشديد

لديه بأن عقيدته التوحيدية هي العقيدة الصحيحة وإن ما عداها وهم وضلال . وقد اكتسب هذا الموقف الفلسفى إبعادا أعمق بتلك الأدلة والبراهين التى ساقها اخناتون فى قصيدته الشهيرة للتدليل على صحة معتقده حول واحدية الاله وعالميته . وقبل أن ننظر فى فكر اخناتون لنشاهد كيف تحققت هذه الدلالات وغيرها لديه ، لتتسامل أولا عمن يكون هذا الرجل ؟ !

أنه لحد الملوك العظام فى الأسرة الثامنة عشرة التى بدأت حكمها مؤسسة للدولة الحديثة التى يؤرخ لبدائها بعام ١٥٧٥ ق.م . واستمرت حتى عام ٩٤٥ ق.م الذى شهد نهاية عصر الأسرة الحادية والعشرين . ولقد استعادت الملكية هيبتها فى عصر الأسرة الثامنة عشرة بشخصيات فراعنتها وجهودهم مع شعبهم فى توطيد استقلال دولتهم وتنمية مواردها واتساع حدودها وفرض سيادتها الكاملة على كل أجزائها .

ولقد كان اخناتون سليلا لأسرة أحمس الأول مؤسس الدولة الحديثة ، تلك الأسرة التى حكمت مصر أكثر من قرنين ونصف من الزمان ، تعاقب على الحكم خلالها اثنا عشر فرعوناً ، كان أهمهم بلا شك أحمس الأول الذى أكمل تطهير البلاد تماما من الهكسوس واستعاد علاقات مصر بالشام وكريت وبلاد النوبة ، وسار على نهجه ابنه امنحوتب الأول . وكذلك تحتمس الأول وتحتمس الثانى وحتمسوت . أما أعظمهم فكان تحتمس الثالث أعظم رجال الحرب من ملوك مصر وكان انفراده بالعرش فى عام ١٤٦٨ ق.م ، وقاد هذا القائد العسكرى الفذ العديد من المعارك وانتصر فيها جميعا بفضل حبه لجيشه وقوة منطقته مع قواده ومشاورتهم فى كل خططه الحربية ، وبفضل شجاعته النادرة حيث كان يتصدر الصفوف فى مواجهة الأعداء .

ولقد حقق تحتمس انتصارات عسكرية عظيمة فى مجدو وقادش مكنته من إعادة الاستقرار فى ربوع الشرق الأدنى وإحكام سيطرته على دولته

التي اتسعت من أقاصى النوبة الى أقاصى اسيا الغربية . وقد أدت جهوده وجهود من خلفوه على عرش مصر حتى بداية عهد امنحوتب الثالث خليفة تحتتمس الرابع الى أن بلغت خيرات مصر وثرواتها مبلغا لم تشهده من قبل يفضل الاستخدام الامثل لكل ثرواتها والتنظام الادارى الناجح الذى استخدموه وكذلك لأن الدولة استطاعت توطيد سيطرتها على عصب التجارة البرية فى الشرق ، والتجارة البحرية فى البحرين الأحمر والمتوسط . وحملت طرق التجارة البرية والبحرية الأفواج الكثيرة من التجار والسفراء والزوار من مصر واليها ، فضلا عن أفواج الأرقاء والجوارى التى وصلتها من الشمال والجنوب مما كان له ابلغ الاثر فى التبادل والتقارب الثقافى واللغوى والفنى والصناعى بين مصر وبحيراتها انذاك (١) .

وكان من نتيجة ذلك كله أن تسلم امنحوتب الثالث والد اخناتون حكم مصر وهى تعيش ازهى عصورها وتنعم بخيراتها ، ولكنها فى عهده ركنت الى النعيم والاستمتاع بما أحدثه السابقون ، فقد هادنه ملوك الشرق وامراؤه وكثيرا ما أرسلوا اليه الهدايا من الأرقاء والخيول والمركبات والجوارى والأحجار الكريمة مقابل أن يفيض عليهم بعطائه من الذهب . وأكثر هو من الزينات ومصاهرة كل الملوك والشعوب لتزداد بينه وبينهم عرى المودة والصداقة . ومع ذلك فلم يشأ أن يزوج امراء من هؤلاء من اميرات مصر وفتياتها رغم الحاحهم ، فقد كتب للملك بابل ردا على هذا الالحاح « لم يسبق أن أرسلت أميرة مصرية الى أى انسان » (٢) .

وسط هذه الحياة الكريمة المترفة التى شهدت فيها مصر أوج عزتها وكرامتها وسيادتها ولد وتربى امنحوتب الرابع (اخناتون) . ولكن شهدت الدولة فى ختام حكم والده بعض مظاهر الضعف التى بدت فى استخفاف البعض ومنهم حكام كنعان بالجنود المصريين ، فكانوا يواجهونهم بالأسلحة وفى نفس الوقت يرسلون الرسائل الى الملك يعبرون فيها

عن حبهم وولائهم • وكان الملك كثيرا ما يركن الى هذه الرسائل ويصدقها
لما حوته من نفاق ومداهنة ولم يحس بخطورة ما يمكن ان تبفر عنه
هذه المناوشات التي أسفرت في مطلع حكم اخناتون عن استيلاء هؤلاء
على بعض المدن ومع ذلك ظلوا على نفاقهم له ، وبلغ من صفاقة أحدهم
وكان يدعى عزيزو أن استولى على بعض المدن وخربها وكتب الى الملك
بأنه انما استولى عليها ليحميها من الحيثيين ، وخربها حتى لا يستفيدوا
منها وانه انما يتطلع الى رؤية وجه مولاه البهي •

لقد كانت هذه هي الصورة السياسية التي عايشها اخناتون قبل
حكمه وفي مطلع عهده بالحكم • أما الصورة الدينية فكانت تشير الى
سيادة الاله آمون على الالهة المحلية الأخرى نظرا لأن عبادته كانت مركزية
في مدينة طيبة التي كان ينتمى اليها فراعنة الدولة الحديثة ، ومن ثم
كان من الطبيعي أن يتشبعوا لهذا الاله ويمجدوه ، وكان من عادة هؤلاء
فيما قبل اخناتون أن يتمسحوا بالدين وكرامات آمون كلما أحس أحدهم
بشبهة يمكن أن تمس شرعية ولايته للعرش فكانوا يسارعون الى تأكيد
تدخل آمون رب الدولة بنفسه في اختياره أو يؤكد أحدهم بنوته المباشرة
لامون وأنه يتقمص روح أبيه حين أنجب • وكان من مدعى ذلك حتشبسوت
وتحتمس الثالث والرابع وامنموتب الثالث والداخناتون (٣) •

ترتب على هذا التمجيد لامون أن ظهرت له نوعان من التسابيح ،
نوع غلب عليه الخط والبعد عن مظهر التوحيد • ونوع آخر اقترب به
الى دائرة التوحيد • حيث إحاطته هذه الطائفة بكل صفات الاله
المبدع ، الخالق ، الواحد ورغم ذلك فهو في كل شيء ، حال فيه ، فهو
« أكبر من في السماء ، أسن من في الأرض ، رب الكائنات ، باق في كل
شيء » وهو كما تقول إحدى التسابيح « كائن فرد ، خلقت كل موجود ،
واحد أبدعت الوجود • يا من صدر البشر عن مقلته ، ووجد الأرباب
بمنطوق فمه ، واهب الحياة أسماك المساء والطير في كبد السماء » (٤) •

لقد آمن اتباع آمون اذن بواجدية الهمم وخفاء جوهره ووجوده في كل الوجود ، ولكن عاب تصورهم انهم لم يكتفوا له باسم واحد ، ولم ينزهوه عن التشبيه ، ولم ينكروا تعدد الأرباب الى جانبه . ولكن بعض المجددين سعا الى تنزيهه تماما واعلان وحدانيته صريحة واضحة ولم يكن بإمكانهم اعلان ذلك دفعة واحدة . ولذلك حاولوا البدء بتحديد اسمه رابطين بين القديم من معتقداتهم وبين ما يطمحون الى التعبير عنه فكان أن تردد بينهم اسم « آتون » وهو اسم قديم تداوله اسلافهم بمعنى « الكوكب » منذ عهد الدولة الوسطى ، واتجه تحديدهم في اتجاهين . اتجاه لفظي حيث دلوا بالاسم على « كوكب الشمس » ، واتجاه ديني عبروا عنه بقولهم بأنه هو الاله المتحكم في كوكب الشمس وكانوا اذا عبروا عن اتساع سلطان فرعونهم قالوا « انه يسيطر على ما يحيط به آتون » (٥) . وشيئا فشيئا أصبح اسم « آتون » يتردد الى جوار اسم « آمون » ، وأصبح اتباع آتون يتنافسون مع اتباع آمون في تجديداتهم في عصر تحتمس الرابع الذي كان قد بدأ عهده باعلان انتسابه الى رب الشمس وادعى أنه تراءى له في رؤياه ، وأوصاه أن يرعى شئونه ، ولقد قال فيما بعد « انه يرى جميع العالم في ساعة واحدة » (٦) .

من كل ذلك يتضح لنا انه ليس من قبيل المصادفة بعد كل ما سبق من تطورات ان تظهر في عصر امنموتب الثالث الدعوة الى عالمية الاله جنبا الى جنب مع عالمية الدولة المصرية ، وكان جوهر الربط بين الدعوتين هو « الاله الشمس » وقد كشفت انشودة تركها اثنان من رجال العمارة في عصر امنموتب الثالث هما « سوتى » و « حور » عن كل ذلك حيث تقول معبرة عن اتساع دولة الاله الشمس :

«... هو الذى يرى ما خلق ،

والسيد الاحد الذى يأخذ جميع الاراضى اسرى كل يوم

بصفته واحدا يشاهد من يمشون عليها

مضوء في السماء وكان كالشمس

وهو يخلق الفصول والشهور

فالحرارة حينما يريد ، والبرد عندما يشاء

فكل بلاد في فرح عند بزوغه كل يوم لكى تصبح له « (٧) »

وهنا نصل الى امنحوتب الرابع الذى تولى الحكم في النصف الاول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد حيث تصاعد النزاع الشديد بين البيت المالك من ناحية وبين كهنة الاله آمون من ناحية أخرى . وقد انحاز الملك الشاب الى مناصرة اتباع اله الشمس القديم ضد أتباع آمون وكهنته ولم يكن في ذهنه آنذاك الثورة على آمون ، فلم يكن الاله الذى ينصره سوى « آمون رع » ولم يكن آمون رع سوى صورة جديدة لاله الشمس القديم . ولذلك فهو لم يظن في البداية انه انما يرتكب اثما بمناصرته لآمون رع ، ولكن كهنة آمون التقليديون والذين كان لهم سطوتهم الكبرى قد اعتبروا ذلك هرطقة لا تحتمل (٨) . فما كان منه الا أن أعلن ثورته الشاملة على « آمون » ، وكشف عن ذلك بوضوح حينما غير اسمه الملكى من امنحوتب (أى آمون راضى) الى اخناتون (أى المفيد لاتون) ابتعادا عن مظنة عقيدة « آمون » وتقريبا الى « اتون » . كما أصدر قرارا بالشروع في بناء معبد ضخم للرب (اتون) في الكرنك ويقع هذا المعبد شرق معبد آمون ، وأمر باقامة شاهد حجرى ليخلد هذه المناسبة ، وقد وصف الاله بأنه « اتون الحى ، العظيم ، سيد السماء والأرض » .

وقد جاهر اخناتون بعقيدته الجديدة في العالم السادس من حكمه ، وعزف كلية عن تجسيد اله الشمس برسمه في هيئة ظائر أو حيوان أو انسان له رأس صقر يحمل فوق رأسه قرص الشمس كما كان متبعاً من قبل . فلقد عمد اخناتون الى تصوير الاله الجديد في صورة تجريدية عبارة عن حفر غائر لشعاع الشمس ، قرص يكتنفه رمز الافعى المقدسة

في تاج ملوك مصر القدمين وتتدلى من عنقه علامة الحياة ويخرج منها
عديد من أشعة الشمس تنتهى بأيدى بشرية (٩) .

ومادام التحدى قد أصبح سافرا ، فقد تفجرت الثورة كاملة على كل
ماعدا « اتون » الاله الواحد الأحد . لقد أراد اخناتون ومن آمنوا معه
وتعصبوا للصورة الجديدة لآتون ، أن يحولوا ايمانهم الى افعال لصالح
معتقدهم ، فبدلوا في محو اسم آمون من كل المعابد والمقابر ولم تلق هذه
المجموعة المتعصبة بالا للأضرار التي الحقوها بتلك المباني الجميلة .
ولم يتوقفوا عند محو اسم آمون فقط ، بل حذفوا في حالات كثيرة أسماء
الآلهة الأخرى ، ففى معبد بتاح فى الكرنك شوهت أسماء بتاح وحتحور ،
وفى بهو أعمدة تحتمس الثالث فى الكرنك لحق بهذا المصير جميع الآلهة
إيزيس وأوزوريس وحورس واتوم ومنتبو وغيرهم . وكان الأكثر دلالة
على إيمان هؤلاء الشديد بعقيدة التوحيد أن كانوا يحذفون كلمة آلهة
أينما وجدوها ، فلم يعد مقبولا فى ظل الإيمان باله واحد أن يكون هناك
آلهة (١٠) . ومن ثم فقد أعلن اخناتون إيقاف كهنة آمون عن العمل ،
وأعلن أن آمون اله زائف وأن عبادته الحاد (١١) .

ولم يبق الا أن يهجر اخناتون طيبة ليقطع صلته بالماضى تماما
ويلقوم بخطوته الحاسمة فيأمر ببناء عاصمة جديدة للملكة لا يسمح فيها
بوجود اله سوى « اتون » . وقد اختار مكان العاصمة الجديدة بنفسه
فى المنطقة التى تسمى الآن « تل العمارنة » وهى تتوسط مصر اذا قيست
كل مساحتها ، وشيدت المدينة الجديدة بمقاييس فنية رفيعة المستوى
وجديدة ، وسميت آنذاك « أخت اتون » أو « أختاتون » (أى أفق
الشمس) . وانتقل إليها الملك الفيلسوف بحاشيته . ومنذ أن دخلها أخذ
على نفسه عهدا بالآل يغادرها طيلة حياته . وأصبح منذ ذلك الوقت
« العائش فى الحقيقة » (١٢) ، وبعد ذلك أطلق على نفسه أيضا « ذلك
الذى يعرف اسم اتون » ، فهو إذن نبي هذا الدين ورسول الآله ومن
واجبه بناء على ذلك أن ينشر رسالته وأن يبصر بجمال « اتون » وينشر

عبادته في انحاء البلاد ويجعل اسمه واضحا للناس لأن أباه الاله تجلى له
واعطاه هو وحده الحق في فهم أفكاره ومعرفة أسرار قوته (١٣) .

والآن لنسال عن صفات هذا الاله وعن دعائم هذا الدين الذى كان
اخناتون نبهه وناشره ١٢

ان أناشيد عديدة قد اكتشفت في مقابر تل العمارنة ، أهمها النشيد
الذى وجد مكتوبا على جدران مقبرة الكاهن « آى » وقد عزيت هذه
الأنشودة في حالات أربعة - كما يؤكد برستيد - الى اخناتون نفسه حيث
كان يشاهد وهو ينشدها أمام « آمون » .

وقد صور اخناتون فيها الاله آتون في أجمل صورة مجردة ، واختار
الشمس رمزا له باعتبار ان الألوهية - في رايه - تبدو أكثر ما تبدو
في الشمس فهي مصدر الضوء والحياة على الأرض ، وهو يخاطب آتون
فيها قائلا :

« أنت تشرق بجمالك يا « آتون » الهى ، يارب الأبدية

انك ساطع وقوى وجميل

وحبك عظيم وكبير

اشعتك تمد بالبصر كل واحد من مخلوقاتك

ولونك الملهب يجلب الحياة الى قلوب البشر

عندما تملا بحبك الأرضين » (١٤)

ولا يجب أن نتسرع فنتصور مما مر أن ما يقوله اخناتون ليس جديدا
على ما عرف من قبله عن عبادة الاله آمون رع . اذ تبدو أصالة التصوير
الاخناتونى في اننا لم نجد نرى أى تجسيد مادى للاله ، فهو لم يعد
يذكر في أى مكان شيئا عن سفينة الاله أو عن التمثيلات المتصلة برحلته
عبر السموات والأرض ، بل لم يفكر كذلك في أى مكان تستوى الشمس

ليلاً بالضبط ، فهي ربما تكون في العالم السفلي ، لكن ليس هناك إشارة صريحة للعالم الآخر (١٥) . كما أن الأصالة تبدو أيضاً في الصورة التي تغيرت إليها عبادة الاله ، فقد أصبح أسلوباً جديداً لا قبل للمصريين به من قبل ولا من بعد حتى ظهور الأديان السماوية . وتتمثل أصالة في ناحيتين . الأولى : أنه كان لزاماً على المتعبد لأتون المخلص لعقيدته أن ينبذ الأرياب الأخرى ويتبرأ منها باعتبارها شركاً بالاله الحق الواحد الأحد وأن يكرم المؤمن بأتون ولاءه له وحده دون غيره . والثانية : أن عبادة أتون لم تكن مجرد عبادة الشمس كما كان الأمر من قبل ، حيث كان القصد هنا هو عبادة خواص الشمس التي تهب الحياة ، فكلمة « أتون » نفسها تعني « الحرارة الكامنة في الشمس » (١٦)

ولنلاحظ مدى خصوصية اله اخناتون باعتباره واهب الحياة لكل كائنات العالم في الآبيات التي يقول فيها :

« أنت خالق الجنين في أحشاء المرأة »

والذي يذراً من البذرة أناسيا

وجاعل الولد يعيش في بطن أمه

ومهدئا إياه حتى لا يبكي

مرضعا إياه حتى في الرحم

وإنت معطى النفس حتى تحفظ الحياة على كل إنسان خلقتة

وحينما ينزل من الرحم في يوم ولادته

فأنت تفتح فمه كلية ، وتمنحه ضروريات الحياة » (١٧) .

ولنلاحظ أيضاً أن الاله هنا - كما يقول ارمان (١٨) - ليس له شريك وأن كل ما كانت تقوم به الآلهة الأخرى ، يقوم هو به ، فقد سوى نفسه بنفسه وخلق كل شيء بدون معونة من أحد . ولنتترك التعبير عن ذلك لاهناتون حيث يقول في أنشودته :

« ايه ايها الاله الذى سُوى نفسه بنفسه
خالق كل ارض ، ويارى كل من عليها
حتى الناس وكل قطعان الماشية والغزلان
وكل الأشجار التى تنمو فوق التربة
فانها تحيا عندما تشرق عليهم
وانت الأب والأم لكل من خلقته

وعندما تشرق فان عيونهم ترى بواسطتك » (١٩) .

ولاشك أن كل ذلك يؤكد نقاء العقيدة الاخناتونية ، فقد أحكم
اخناتون التصور الجديد للاله بمنطق سديد وفهم عميق لمعنى الألوهية
وضرورة وحدانية الاله . لكن شاب هذه الصورة بعض القصور
والضعف - كما يدعى ارمان - حيث أصبح هذا الاله الواحد يتجلى على
اشكال ثلاثة . فهذا هو اله الشمس العام المشترك للعالم كله « الاله الطيب
الذى يحب الحق ، سيد السماء والأرض اتون الكبير الذى ينير
القطرين » . ويظهر بجانبه شكل آخر لاله الشمس كما يعبد فى تل العمارنة
« اتون الحى فى بيت اتون فى تل العمارنة » . أما الشكل الثالث الذى
تتجلى فيه الألوهية فهو الملك نفسه ، ذلك الذى طرد الالهة الأخرى
وأصبح من حقه أن يعبد هو نفسه كاله (٢٠) .

ويبدو أن ارمان يستند فى تقريره لما سبق على بعض نقوش يقول
انها تصور هذه الأشكال الثلاثة ممسكون جنباً الى جنب على أبواب
المقابر ، كما يستند أساساً على قول اخناتون مخاطباً الاله :
« انك تجعل كل كف تنشط لأجل الملك

والخير فى اثر كل قدم ، لانك خلقت العالم

واوجدتهم لابنك الذى ولد من لحمك

ملك الوجهين القبلى والبحرى

العائش فى الصدق ، رب الأرضين « (٢١) » .

وفى اعتقادى ان ما قيل هنا لا يضعف ولا يعيب طهارة ونقاء الصورة الأولى للاله الواحد عند اخناتون لعدة أسباب . أولها ، أن الاله - فى الانشودة - ما يزال واحدا ، وهذا يعنى أن الملك لم يجعل من نفسه الها يعبد ، كما أنه لم يعتبر نفسه شكلا من الأشكال التى تتجلى فيها الوهية الاله . فلقد احتفظ اخناتون طوال انشودته بالمسافة بينه وبين الاله . وكان ما أقره ويميز به نفسه عن الآخرين من البشر أنه أكثرهم معرفة بطبيعة الاله وباسرار عظيمته وقوته فهو يقول فى إحدى تسابيحته :
« ليس هناك واحد آخر يعرفك الا « أبناك اخناتون »

لقد جعلته عليما بمقاصدك » .

ومن ثم فلا ضير هناك أن يكون نبيا لهذا الدين ونقلنا لوى الاله الى البشر ، وليس معنى ذلك أن يكون شكلا من الأشكال التى يتجلى فيها الاله . ولا يخفى علينا ما فى هذا التعبير السابق من مسحة صوفية واضحة تكاد تتشابه - حرفيا - مع تعبيرات المتصوفة من أتباع الأديان السماوية المؤمنين باله واحد ، ومعنى ذلك أن تلك التعبيرات كانت نتيجة شفافيته وتقربه الى الاله واتصاله الدائم به .

ثانيا : أما عن بنوة اخناتون للاله ، فلم يكن هذا الا مجازاة لما كان سائدا وما جرت عليه عادة ملوك مصر التى تمسك بها أكثر افراد هذه الأسرة الملكية الثامنة عشرة . وعلى أى حال ، فقد أدرك ارمان نفسه هذا حين قال « لقد كان العرف شائعا منذ العصور السابقة أن يعترف بالملك كاله . ولكن هذه العادة لم تخرج أبدا عن مجال الألقاب والعبادات التقليدية » (٢٢) . وقد كان هذا هو الشأن مع اخناتون .

اضف الى ذلك ان الملك الفيلسوف كان أول من حاول بكل قوة

الخروج على كل التقاليد المسابقة في هذا الشأن ، فكان أول ظهور على شعبه بكل افراد امرته ليؤكد تلك النزعة الانسانية العادية التي تملكته باعتباره واحدا من الشعب . كما لم يخف عاطفته الأسرية وملاطفاته لزوجته واولاده ، ولم يجعل من نفسه صورة مثالية مقدسة بل امر على أن تكون تماثيله وصوره من النوع العادى الذى لا يخفى ملامح التشوه الخلقى أو الحياة العادية .

وبالإضافة الى ما سبق ، فإن الانشودة التى تضمنت تلك الاشارة الى تأليه اخناتون غير موثوق بها تماما ، اذ يقول عنها برستيد « انها لم تدون الا بمقبرة واحدة فقط ، وقد فقد منها نحو ثلثها من جراء تعدى المخربين من الأهالى ، كما يجب الا ننسى أن البقايا التى وصلت الينا عن طريق جبانة « تل العمارنة . » من مذهب « إتون » وهى مصدرنا الرئيسى قد مرت بشكل الى بائدى فئة قليلة من الكهنة المهملين غير المدققين ذوى العقول الخاوية الفاترة ممن لم يخرجوا عن كونهم اذنابا لحركة عقلية دينية عظيمة » (٢٣) .

ولست اشك لحظة فى أن ايمان اخناتون بواحدية الاله ، وبصورته المجردة تلك ، والتى ارتفع به فيها الى أنقى صورة ، لم يأت مصادفة ، بل بعد تفكير طويل وتاويل عقلى سمى فيه عقل اخناتون الى ماوراء الادراك المادى المحض لنشاط الشمس فوق الأرض . وهذا التفكير وذالك التأمل هو الذى يرفع من شأن ديانة اخناتون فوق كل ما كانت قد وصلت اليه الديانة المصرية القديمة أو ديانات الشرق كلها قبل هذا التاريخ . ولست اغالى ان قلت أن تصور اخناتون للألوهية قد فاق بصورة مذهشة تصورات الكثيرين من الفلاسفة اليونانيين . اذ لم تكن الألوهية - على هذا النحو التصورى الساعى نحو التجريد والمآ وراء - موضوعا لتفلسف هؤلاء الا فى عصر متأخر نسبيا ، وقد قاربت تصورات هؤلاء الفلاسفة أن تصفو وتتحدد على يد أفلاطون ومن بعده أرسطو . لكن كان التصور الأفلاطونى - رغم سمو روحانيته وعقلانيته - متأثرا فى كثير

من الأحيان بالمعتقدات الشعبية اليونانية ، والتصورات الشرقية من جهة ،
كما كان مشوباً بعقيدة التعدد من جهة أخرى (٢٤) .

ولم يستطع أن يرتفع بالتصور التاليهـى نحو الواحدة المطلقة ونفى
التعدد الا أرسطو ، وقد قدم ذلك التصور بعقلانية صارمة ليس فيها
أى نزعة روحية أو شغافية صوفية (٢٥) .

وما أود تأكيدہ إضافة الى ما سبق ، أن الثورة الاخناتونية لم تكن
فى مجال الألوهية أو العقيدة الدينية فقط ، بل كانت ذات إبعاد اجتماعية
يوتوبية واسعة غفل الكثيرون عن التنبيه إليها . ان هذا الموقف
الفلسفى الفريد الذى وقفه اخناتون من ديانہ عصره ، كان له نتائج
الهامة .

ولعل أول هذه النتائج تبدو فى تصور اخناتون لاقامة مدينة مثالية
فاضلة تكون عاصمة للملك وينطلق منها دعاة الدين الجديد . فقد فكر
الملك الفيلسوف فى أن يهجر عاصمة الملك التقليدية ويبنى عاصمة
جديدة . ولما كان الملك يملك التنفيذ فقد بادر بمشورة مهندسيه برسم معالم
هذه المدينة المثالية الفاضلة « اخيتاتون » ، فكانت نموذجاً معمارياً
مؤهلاً ليكون مركزاً للاشعاع الفكرى والدينى ، حيث اختير لها مكانا
يتوسط مصر كلها بحسابات دقيقة .

أما عن أهم معالمها المعمارية ، فقد شيدت المعابد على نحو يسمح
للشمس بأن تتخلل كل أرجائها مما يعنى ثورية فى اقامة شعائر العبادة ،
حيث إقيم المعبد فى الهواء الطلق مما يؤكد أن الاله أصبح يعبد بالروح
كما يعبد بالحقيقة ، فقد اكتشف فى تل العمارنة اطلال معبدین يجمع
بينهما طابع مشترك ، فهما مكشوفان للسماء وللشمس وينتشر الضياء
فى كل مكان . وقد حرص المهندسون فى بناء المعبد على السماح بوجود
فتحات داخل الإعتاب التى تعلو الأبواب كى تتخللها أشعة الشمس .
فلم يعبد المعبد أذن فى نظر اخناتون مقراً للاله كما كان الأمر من قبل .

بل غدا له مفهوم آخر : انه مكان يتجمع فيه العابدون فيرفعون صلواتهم وادعيتهم الى الاله الواحد الاحد الذي يستقر في اسمى مكان . كذلك لم تعد الاضاعة في المعبد تتفاوت مع نهار مشرق الى عتمة تغشى بهو الأعمدة الى ظلام دامس في قدس الأقداس حيث يكمن سر الاله . بل لقد استلهم المهندسون آراء اخناتون في بناء معبد آتون ، فجعلوا الأساس فيه الانتقال من ضوء النهار خارج المعبد الى نوره الساطع الغامر داخله مع انتفاء وجود فرجة بين هذا وذاك . وقد اختلفت المسلات والأصنام ، بل وتمائيل الملك من معابد آتون تماما (٢٦) .

وقد تزعم اخناتون بنفسه مجالس الدعوة للاله وسلك سبيله الى قلوب اتباعه بالملطق السديد والقذوة الطيبة . واصطفى لنفسه بعض الاتباع يعلمهم كما علمه الاله ، كما كان يأخذ زوجته وبناته الى معبد العاصمة ليؤم العبادة ويرتل الدعوات (٢٧) .

وقد شيدت باقى مباني المدينة بحيث تتوافر فيها كل الشروط الصحية والبيئية السليمة التى تقترب الى حد كبير مما يتوافر في أفخم صورة لمساكننا الآن . فقد وجد على اثار تل العمارنة نموذج لمساكن الطبقة الوسطى من الموظفين وكانوا كثرة في عصر الأمرة الثامنة عشرة . وفي هذا النموذج نشاهد « أن المسافة التى كانت تفصل بين كل مسكنين متجاورين تتراوح بين أربعين وخمسين قدما . وكان يحيط بكل مسكن سور يشبه سور الحدائق . وعندما كان يجيء الأمرة زائر ويرقى درجات سلم منزلها الامامية ، يجد حجرة مخصصة للبواب ، ومرا ينتهى الى حجرة مخصصة لاستقبال الزائرين والضيوف . ومن المر يتفرع ممر آخر ينتهى الى بهو بأحد جوانبه اريكة قليلة الارتفاع امامها مدفأة وفي جانبه الغربى محراب للعبادة احمر اللون . كما كان يحيط به أربع مجموعات من الغرف تتألف المجموعة الاولى من حجرة مخصصة لرب البيت بها سرير له يوضع في جنوبها حيث تضيق بعض الضيق ، ومن بضع غرف للسيدات ومن المطبخ . وتحتوى المجموعة الثانية على عدة

غرف مخصصة لرجال الأسرة وبهذه المجموعة بهو صغير ، ويغلب أن يكون بها باب خلفي . وتحتوى المجموعة الثالثة على حجرات صغيرة تستعمل مخازن وتحتوى المجموعة الرابعة على حجرات بها صواوين عدة ومن بينها سلم يرقى الى سطح المنزل «(٢٨) .

وقد توافر لهذه المدينة كل مظاهر الفخامة مع مظاهر السعادة والسرور ، فقد كانت مدينة فاضلة تعمل للدين والدنيا معا ، فنحن وبعد آلاف السنين - على حد تعبير ارمان - حينما نلقى نظرة على تلك المدينة نجد أنفسنا مدفوعين نحو رؤية عالم تظله السعادة وتباركه اشعة الشمس . زوجان ملكيان مع بنات صغيرات لطيفات ، مدينة مليئة بالمعابد التى تسمى بها الأنعام وقصور ومسكن وبحيرات . كل هذا محاط بهالة من الايمان المرح الذى لا يعرف الا الصلوات لشكر الخالق المملوء طيبة ولا يعرف الا العدل نحو الغير ، حتى اذا كان من شعب غريب وكان هذا شيئا عجيبا نادرا فى العالم لم نعهده من قبل (٢٩) .

ونلاحظ اهم عناصر هذه الصورة المثالية لمدينة اخناتون الفاضلة ، انه الملك نفسه ، فقد اخذ على عاتقه أن يكون رأس الدولة ملكا فيلمسوا عادلا بحق ، فكان يحاول دائما أن يغزو عقول رعاياه بالحجة والمنطق لا بالقوة والجبروت ، وأن يغزو قلوبهم بالمحبة والود . وظل على هذا الحال بين رعاياه ومحبيه داخل مدينته طوال ثلاثة عشر عاما كاملة ، ظل يحكم بالعدل ، ولا يقول الا الصدق ، ولا يدعو الا الى السلام .

وتلك كانت الدعائم الثلاثة لبناء صرح تلك الدولة العالمية التى كان يطمح اليها اخناتون . ولم تكن اخناتون الا النموذج المصغر لتلك الدولة . لقد وصل اخناتون بهذا التصور الى ادراك لاسمى صورة يطمح اليها البشر ، دولة عالمية واحدة ، الاعتقاد فى الله واحد ، وقانون على واحد (٣٠) .

وفي اطار هذه الصورة المثالية المطلقة فجر اخناتون في مدينته
الفاضلة ثورة ثقافية فنية كان جوهرها الدعوة الى انسانية الفن
وضرورة تحريك اللغة وتطويرها . فلقد كان خروج الملك الفيلسوف
على التقاليد الملكية الراسخة وظهوره للناس حيث أصبح يراهم ويروونه
على ماهو عليه من بساطة وعدم تكلف او تزمت ، وأصراره على
أن يفتح مغاليق حياته الخاصة للمثاليين والرسامين ، كان لذلك ابلغ
الأثر . في تطور الفن المصرى وانطلاقه من جموده التقليدى الى التحرر
الذى لم يسبق له مثيل من قبل . فالصور التى حفلت بها نقوش تل
العمارنة ترسم الملك الى جوار زوجته الفاتنة نفررتيتى وهى تصبى في كل
مكان يذهب اليه ، في المعبد ، في شرفات القصر ، وهى محمولة معه
على محفة واحدة في المراكب الرسمية ، وهى معه في نزهته ، وهو
يقبل على مداعبتها دونما حرج ، ولا يخفى الملك عواطفه الخاصة سارة
كانت او محزنة ، فهو يأخذ أطفاله بين أحضانه ويرفهم بين يديه
ليقبلهم ، وإذا ماتت إحدى صغيراته يهدد الحزن ويكنى عليها كبا
يبكى عامة الناس موتاهم ، ثم يشارك زوجته في وداعها .

ولاشك أن عنف هذه الثورة الاجتماعية والفنية التى فجرها ملكنا
الفيلسوف لا يتضح الا اذا عرفنا أن المصرى القديم درج منذ فجر تاريخه
على أن يطلق على ملكه « الإله الطيب » وأن يصوره في اطار يتفق مع
تأليه له . فكانت تماثيل الملك - الإله تصوره يافعا قويا كامل الأعضاء
خال من العيوب والنقائص . وجاء اخناتون ليصر على أن يرسمه الرسام
كما هو بعبويه الجسدية ومشاعره البادية على وجهه وفي كل مظاهر
حياته وهو ولاشك كان مدفوعا في ذلك بإيمان مطلق بالحق والعدالة
والصدق الذى يتناقض معه أن يناق مع مجتمعه ، وأن يظهر في صورة غير
صورته الحقيقية .

وقد امتثل الفنانون والمثالون آراء الملك الجمالية فأصبحت
الرسوم التى خلفها عصره وفي نقوش مدينته نابضة بحيوية
استمدت أصولها من الواقع والحقيقة . وامتازت التماثيل باظهار طراوة

أعضاء الجسم الذى يكاد ان ينبض بالحياة . وقد أبدع الفنانون بحساسيتهم الجديدة فى رسم حركات الأيدى والأرجل ورسم النباتات والزهور وأمراب الطيور (٣١) . وأصبحوا يمزجون بين الطبيعة والانسان فى شمولية فنية رفيعة المستوى .

وقد كان من نتائج هذه الثورة الفنية - التى كان جوهرها اظهار الحقيقة ، والتحرر والوضوح ، والبعد عن أى قواعد صارمة قيدت الفن من قبل - أن الفنانين قد اهتموا بتمثيل أفراد الشعب اهتمامهم بتمثيل أعضاء الأسرة الملكية ، فظهر فنانون وعمال يقومون بأعمالهم مصورين على جدران معبد أتون فى الكرنك حيث نشاهد صورهم ضمن الصور الملكية . وتتجلى فى مناظر أحجار معبد « برأتون » بالكرنك ليونة الخطوط الواقعية والدقة والجمال ، وأكثر ما يلاحظ فى هذه الأعمال الفنية الجديدة براعة الفنان فى التعبير عن الحياة الباطنية المنعكسة على الوجه ، واستخدامه لخامات نادرة وجديدة بحيث تستطيع التعبير عن الحقيقة . كما استخدم الفنان زخارف طبيعية وأثر تجميل لوحته بمشاهد من حيوانات تجرى على رمال الصحراء ، وأخرى ترقص مهللة ليزوغ الشمس ، وطيورا ملونة تطير فوق الأزهار (٣٢) .

وإذا ما تساعلنا عن سر تلك الثورة الفنية التى دعى اليها اخناتون واستلهمها فنانون عصره ١٩ . لكانت الاجابة انه فى ظل تلك المدينة الفاضلة التى أسسها الملك الفيلسوف - وكان من دعائمه البعد عن التكلف ، والاقتراب من الشعب على أساس استبعاد أى وساطة بينه وبين شعبه - كان عليه فى ظل ذلك أن يبدأ باستبعاد الكهنة وكانوا دائما الوسيط بين الفرعون والشعب . وبعد هذا الاستبعاد ، ولتأكيد هذا الاتصال المباشر بينه وبين الشعب ، كانت دعوته للفنانين - باعتبار الفن وسيلة راقية تؤثر فى القلوب - أن يحبوا الطبيعة ويصوروها بصدق كما هى ، وأن يطوعوا الفنون لتلائم الذوق الشعبى بحرية مطلقة ويدون أى قيود ، وكان أن بدأ بنفسه وبالكشف عن حياته الخاصة

للجميع كما أوضحنا من قبل . ولذلك نجحت الدعوة وحذت تلك الحركة الفنية رفيعة المستوى والتي لا تقل قيمة أعمالها في صدقها الفني وتعبيرها الحيوى عن الطبيعة ، ونزعتها الانسانية الواضحة عما أبدعه فنانون اليونان في أزهى عصورهم الفنية بعد ذلك .

ومن هنا أود التأكيد على أصالة هذا المنحى التجديدى فى الفن المصرى الذى يرجع الفضل فيه لاختاتون وحده ، وإن كان ثمة تجديدات سابقة فى عصر تحتمس الرابع حوالى عام ١٤١٥ ق م ، فإنها كانت طفيفة لم تبلغ حد الثورة على ما هو قديم ، وتلك كانت سمة التجديد الاختاتونى الذى لم يتأثر بمؤثرات خارجية كما ادعى البعض (٣٣) ، وإنما تأثر بتلك العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والتي فجرها جميعا اختاتون .

ولم تتوقف اصلاحات اختاتون فى مدينته الفايزة عند المظاهر السياسية والاجتماعية والمعمارية والفنية فحسب ، بل امتدت الى اللغة والأدب . فقد تحطمت القيود التى فرضتها نزعة التزمّت السابقة على الكتاب ، بفضل تلك الثورة الفكرية الاختاتونية ، فشرع الشعراء فى قرض الشعر ونظم الأغاني وكتابة القصص وممارسة الطقوس الدينية مستخدمين لغة الحديث الشعبى . وكان لذلك أبلغ الأثر فى الاتجاه نحو نهضة أدبية جديدة شارك فيها الشعب بنصيب موفور لم يكن ليتاح فى ظل لغة تقييد مرونتها استعارات عتيقة وتكبل حركتها صيغ تحجرت ولم تعد تسابر الزمن حتى أصبحت تستغل على الناس الا قلة ضئيلة من الكهنة .

ويستطيع الباحث ان يلمح مظاهر هذه النهضة اللغوية والأدبية اذا ما قارن مثلا بين ما تشهد به أغنيات الحب التى ازدان بها الأدب المصرى فى أعقاب الإصلاح اللغوى وبين ما كان سائدا من قبل . حيث أصبحت كلمات الأغاني الغرامية تفيض رقة وعزوية بينما كانت من قبل

تتصفه بالجدية والتزمت ، لقد أصبحت الاغانى تشع حبا فيه العفة والحنان وأكثرها حوار بين فتى وفتاة . يبت كلا منهما للآخر ما يعتمل في نفسه من شوق ، وما يلاقيه من لوعة حتى يحين موعد الزواج (٣٤) .

لقد كانت تلك بعض ملامح مدينة اخناتون الفاضلة بما اكده فيها من اصلاحات شملت كل نواحي الحياة الدينية ودنيوية . ولست بحاجة بعد ذلك الى الاسهاب في بيان مدى تأثير فكر اخناتون الفلسفى والاجتماعى عامة والدينى خاصة . فلقد برع في بيان ذلك كتاب كثيرون ، فهذا فرويد في كتابه « موسى والتوحيد - Moses and Monotheism » يؤكد التشابه القوي بين العقيدة اليهودية والعقيدة الاثونية الاخناتونية ، تلك المشابهة التى تتحول في كثير من الاحيان الى تماثل (٣٥) .

وهذا برستيد يؤكد التماثل بين نشيد اخناتون والمزمور الرابع بعد المائة من مزامير داود بأن يقابل بين فقرات هذا النشيد وفقرات من هذا المزمور ، ليتضح لنا - دون ادنى شك - مدى التشابه الصارخ بين النصين . ولنتأكد من أن تأثير اخناتون لم يتوقف رغم كل عوامل الهدم والدمار التى واجهتها تعاليمه ومدينته بعد وفاته على يد اتباع أمون ، والتي شهد هو بنفسه جانباً منها في أواخر حياته حينما لم تنجح دعوته الى السلام والسلم مع الأعداء في الحفاظ على اجزاء كثيرة من الامبراطورية فقدما دون قتال ، وربما يكون ذلك لخيانة بعض حكامه وعدم ابلاخه بما كان يجرى على الحدود ، وربما كان لأنه لم يستجيب للاستغاثات المتوالية التى أرسل بعضهم بها اليه ولم يقدر مدى خطورتها . ومن ثم ، فقد فقد اخناتون كثيراً من اجزاء الامبراطورية المصرية دونما قتال (٣٦) .

وعلى أى حال ، فإن الاقرار بفشل اخناتون كملك ، لم يستطع الحفاظ على اجزاء من امبراطوريته ، ولم يستطع أن ينشر افكاره التاليفية على نطاق أوسع ، لا يجعلنا ذلك ننظر اليه كما ننظر اليه ورثته من الملوك المصريين وكهنة أمون على أن فترة حكمه وشخصيته

وسلالته كانت ثرا مستطيرا حتى ان مجرد ذكرهم كتابة كان امرا من اللازم تحاشيه ، وعندما كانت تدعوهم الظروف الى ذكره يحل محل اسمه « مجرم اخت اتون هذا » ، وتحمل هذه الجملة بين معانيها في اللغة المصرية مفهوم الانحلال الخلقى وارتكاب الخطايا ، ولم تكد تمر فترة خمسة عشر عاما حتى كانت العاصمة التي بنيت من اجل الخلود والأبدية لتدوم طالما الشمس فوق الأرضين قد أصبحت شبح مدينة وحطام منازل هجرها الاحياء بل والأموات ، ومن ثم فقد لاقى اخناتون نفس المصير الذي لاقاه بعده اوديب الملك بمئات السنين (٣٧) .

وفي اعتقادي ان هذا المصير الذي لقيه اخناتون كان مصيرا محتوما : فقد كان الصراع بينه وبين كهنة آمون واتباعه صراعا لا ينتهي الا بنهاية أحد الطرفين ، ولما كان كهنة آمون كثرة تغفل نفوذها وسلطانها الروحية عبر قرون عديدة ، فقد كان تأثيرهم نافذا وتبديرهم محكما ضد اخناتون الذي كان الساحة والصفح والسلام أبرز سمات شخصيته المتواضعة .

ورغم ذلك فقد كان حكم التاريخ منصفيا بشكل عام لـ اخناتون ، فان كان تقييمه كملك فقد عرشه وتآكلت أطرافه امبراطوريته كان في غير صالحه ، فان تقييمه كاول ملك فيلسوف في تاريخ الفكر العالمى يكاد يغطي بل يمحو تلك الصورة السابقة تماما . فحيثما يذكر اخناتون يذكر معه على الفور انه كان تلك الشخصية العبقريّة الفذة التي استطاعت ببراعة عقلية ومنطق سيّد ، واقتدار عهلى على تغيير مسار تاريخ الديانة المصرية ، والمدنية المصرية ، الفن المصرى ، والأدب المصرى . ومع ذلك وقبله استطاعت تغيير صورة الفكر المصرى كافضل ما يكون التغيير نحو سمو تاليهى ، واداب وفنون مصرى انسانية ممزوجة بتصوير الواقع والطبيعة الخيرة للكون .

انه ذلك الملك الفيلسوف الذى كان اول من حقق في القرن الرابع عشر قبل الميلاد ، حلم كل الفلاسفة المثاليين في مدينة قاضلة يحكمها

الفلاسفة . لقد تحقق الحلم على يد اخناتون قبل ان يحاول تحقيقه
الفيلسوف الصينى كونفشيوس فى القرن السادس قبل الميلاد (٣٧) ،
وقبل ان يفكر فيه افلاطون فيلسوف اليونان الشهير فى القرن الرابع قبل
الميلاد ، وقبل ان يصبح الفيلسوف امبراطورا على يد ماركوس
اوريللوس الفيلسوف الرواقى الرومانى فى القرن الثانى الميلادى . وفى
اطار كل ذلك ، فلتفخر مصر والى الابد بان اخناتون هو اشهر ملوكها ،
فقد حقق المجد الفكرى الذى لا يدانيه مجد ، ولا يعلو عليه انجاز
مما تحقق على غيره من الملوك الفراعنة .

* * *

هوامش الفصل الأول

- (١) انظر : عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ، الجزء الأول ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٢م ، ص ٢١٣ - ٢٢٣ .
- (٢) نفسه ، ص ٢٢٤ .
- (٣) نفسه ، ص ٢٠٦ .
- (٤) عبد العزيز صالح : الوجدانية في مصر القديمة ، مقال بمجلة « المجلة » ، القاهرة ، العدد ٣١ ، يولييه ١٩٥٩م ، ص ١٤ .
- (٥) نفسه ، ص ١٥ .
- (٦) برستيد ، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، مكتبة مصر ، سلسلة الألف كتاب رقم (١٠٨) ، ص ٩٤ .
- وكذلك : عبد العزيز صالح : نفس المرجع السابق ، ص ١٥ .
- (٧) برستيد : نفس المصدر ، ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .
- (٨) ارمان : ديانة مصر القديمة ، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، بدون تاريخ ، ص ١٣٢ .
- (٩) فؤاد شبل : اخناتون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م ، ص ٥٩ .
- (١٠) ارمان : نفس المرجع السابق ، ص ١٣٢ - ١٣٣ .
- (١١) توملين : فلاسفة الشرق ، ترجمة عبد الحميد سليم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠م ، ص ٧٣ .
- (١٢) الجملة الأصلية هي « ذلك الذي يعيش في الحقيقة » ، وقد عبر عنها نجيب محفوظ بلغة أكثر رصانة في روايته التي روى فيها قصة اخناتون من زوايا مختلفة عبر عنها من خلال الشخصيات التي عاصرتة واسماها « العائش في الحقيقة » (انظر : العائش في الحقيقة لنجيب محفوظ ، دار مصر للطباعة ، ١٩٨٥م) .

- (١٣) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٢٩ .
- (١٤) اعتمدنا على نص هذه القصيدة المنشورة في كتاب برستيد ،
فجر الضمير ، الترجمة العربية ، ص ٣٠٩ .
- (١٥) ارمان : نفس المرجع السابق ، ص ١٤٠ ، ص ١٤٢ .
- (١٦) فؤاد شبل : نفس المرجع ، ص ٦٦ - ٧٧ .
- (١٧) برستيد ، نفس المرجع ، ص ٣٠٣ - ٣٠٤ .
- (١٨) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤٠ .
- (١٩) برستيد ، نفسه ، ص ٣٠٩ .
- (٢٠) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤١ .
- (٢١) برستيد : نفس المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .
- (٢٢) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤١ .
- (٢٣) برستيد : نفسه ، ص ٣٠٨ .
- (٢٤) مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند افلاطون ، بيروت ،
دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٤م ، ص ٣٥٩ .
- وانظر :

« The Dialogues of Plato » , Translated To english by :

B. Jowett . Ox Fard at the Clardon press, 5 Voaines

(٢٥) انظر :

Aristotae ; Metaphyic Transaated by W - D.Ross, in
« Great Books of the western western world » , Part 8, voa I, B,
XII.

- (٢٦) فؤاد شبل : اخناتون ، ص ٧٩ - ٨٠ .
- (٢٧) عبد العزيز صالح : الوجدانية في مصر القديمة ، ص ٢٠ .
- (٢٨) فلندرز بترى : الحياة الاجتماعية في مصر القديمة ، ترجمة
حسن جوهر وعبد المنعم عبد الحليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،
١٩٧٥م ، ص ٢٩٨ - ٢٩٩ .

وانظر أيضا : الرسوم التخطيطية والصور التي نشرها آلن شورتز في كتابه : الحياة اليومية في مصر القديمة ، ترجمة نجيب ميخائيل ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٦م ، قاعة العرش في قصر اخناتون بتل العمرانة ص ٢٧ ، رسم تخطيطي لمنزل الوزير نخت بها ص ٦٢ ، مقطع لأحد المنازل الخاصة بها ص ٦٣ .

(٢٩) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤٤ .

(٣٠) هذا ما يؤكد أحد الدارسين الغربيين وهو هنري توماس في كتابه : «علام الفلاسفة كيف نفهمهم ، ترجمة مئري امين ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٤م ، ص ١٤ .

وانظر أيضا : مصطفى النشار ، نفس المرجع السابق ، ص ١٥ - ١٦

(٣١) فؤاد شبل ، نفس المرجع السابق ، ص ٧٦ - ٧٧ .

(٣٢) نفسه ، ص ٧٨ - ٧٩ .

وانظر أيضا : توملين ، فلاسفة الشرق ، ص ٧٤ ، ص ٧٧ - ٧٨ .

وكذلك : ما كتبه عبد العزيز صالح عن مراحل الثورة الفنية ومظاهرها في تل العمارنة في مقاله عن الفن المصرى القديم في كتاب : تاريخ الحضارة المصرية ، المجلد الأول ، تأليف نخبة من العلماء ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، ص ٣٥٣ ومابعدا .

(٣٣) انظر :

Frankfort (ed.) : The moral Painting of El

Amarneh , London, 1929, pp. 1 — 30.

(٣٤) انظر ما كتبه أحمد فخرى عن اغاني الغزل في عصر الدولة الحديثة في مقاله عن : « الأدب المصرى القديم » في كتاب : تاريخ الحضارة المصرية ، ص ٤٢٥ - ٤٢٧ .

(٣٥) انظر : تلخيص نتائج هذا البحث لفرويد في كتاب فؤاد

شبل : اخناتون ، ص ٩٣ ومابعدا .

(٣٦) انظر : مظاهر هذا التدهور والسقوط في : برستيد :
فجر الضمير ، ص ٣٢٧ وما بعدها • وأيضا في : جون ويلسون : الحضارة
المصرية ، ترجمة أحمد فخرى ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ،
ص ٣٧٢ وما بعدها •

(٣٧) انظر : تلك المقارنة في : ايمانويل فليكوفسكى : اوديب
واخناتون ، ترجمة فاروق فريد ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ،
بدون تاريخ ، ص ١٢٨ - ١٢٩ •

(٣٨) انظر : مصطفى النشار : اخلاق كونفوشيوس ، مجلة
« القاهرة » التى تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ،
العددان ٤٤ ، ٤٧ ، ديسمبر ١٩٨٥ م •

الفصل الثانى

كونفشيوس . .

و « أخلاق الوسط »

(١)

كلما قرأت لأحد فلاسفة الشرق القديم مذهبه الأخلاقى ازدادت اقتناعا بأن الشرقى القديم قد اكتمل نضجه الأخلاقى ، ولم يمض القرن الخامس قبل الميلاد حتى استطاع فلاسفته التعبير عن مذاهب أخلاقية ناضجة مكتملة البناء المنطقى من ناحية ، واضحة فى الاعتبار كل نوازع النفس البشرية من ناحية أخرى . فالقارىء لأراء بتاج حنبل أو اخناتون من مصر القديمة ، أو كونفشيوس ولاؤتى من الصين ، أو بوذا وأقرانه من الهند ، أو زرادشت من ايران القديمة ، يندهش ويعجب اشد العجب من اننا فى الشرق نعتبر أن النموذج الأخلاقى الغربى الذى بدأت صياغته منذ سقراط وأفلاطون فى نهاية القرن الخامس والرابع قبل الميلاد ، هو النموذج الأمثل !! ، فى حين أن النموذج الغربى لم يكتمل نضجه بعد ، فما يزال فلاسفة الغرب يحاولون سد ثغراته ، فى الوقت الذى يعانى فيه الانسان الغربى من الاضطراب الأخلاقى والانحراف السلوكى .

ولقد كان كونفشيوس (٥٥١ - ٤٧٩ ق م) فيلسوف الصين الأعظم ، من أهم المفكرين الشرقيين الذين اكتمل لديهم البناء الأخلاقى وبلغ أوجه ، ولم يكن البناء النظرى عنده منفصلا عن التجربة الحية التى عاشها وسط شعبه متأثرا بهم ومؤثرا فيهم حتى تحول مذهبه الفلسفى الى دين مقدس لدى غالبية الصينيين حتى اليوم ، فلقد كان من طابع الكونفوشية طوال تاريخ الصين أن تتغلغل وتسيطر تعاليمها السلمية على أى دين أو فكر غازى بدم من البوذية قديما حتى الشيوعية حديثا .

ولد كونج فوتزو 'K' ung Fu - Tzu الذى عرف بكونفشيوس Confucius منذ أواخر القرن السادس عشر ، حينما بدأت أوروبا تعرفه عن طريق الترجمة اللاتينية لبعض مؤلفاته ، ولد فى مدينة تسو tsou وهى تابعة لاحدى مديريات ولاية Lu فى حوالى ٥٥١ قبل الميلاد . ويمكن الحديث عن حياته الفكرية من خلال النظر فى تطورها عبر مراحل ثلاث لا . الطور الأول . منها هو طور النشأة والتعلم ، وهو يبدأ من مولده وينتهى فى حوالى عام ٥٢٣ ق . م . فقد ولد الأبوين ينتسبان الى أسرة عريقة كانت

تحكم ولاية سونج Sung احدى ولايات الصين فى ذلك الوقت ، فقد كان جده الثالث عشر حاكما لتلك الولاية . وكانت ولادة كونج شمره لزواج غير شرعى خارج عن التقاليد المرعية آنذاك ، ولقد توفى والده بعد ولادته مباشرة ، ولم يكن للطفل من تسليية الا تقديم القرابين المقدسة وحضور الحفلات الدينية حتى توفيت والدته وهو لا يزال صبيا ، فتعهد بالتربية احد الأمراء نظرا لفقر أسرته رغم عراقه أصلها ، وكانت اول مهنة قام بها هى رعاية الماشية والأغنام ، وكان مخلصا فى عمله فزادت الثروة الحيوانية للأمير ، فرقى بعد ذلك مشرفا على الحداثق والأشغال العمومية ولكنه لم يتمتع بهذا المنصب كثيرا ، فقد ترك وطنه ليعمل فى ظروف صعبة فى بعض الولايات الأخرى ، وكان لثناء كل ذلك يحاول تعليم نفسه ، درس كتب المسابقين فى التاريخ والتغيرات التى تطرأ على الأرض ومن عليها ، كما درس الموسيقى .

وهو المعروف بكتاب ينج yijing أو « التغيرات » ، فلقد استمر سنين عديدة يدرسه ، وبلغ من إعجابه به أن قال « اعطنى سنين قليلة أكثر لأدرس هذا الكتاب وأنا أستطيع إذن ان أكون عالما فيلسوفا ، خبيرا بحوادث التغيرات فى الطبائع الانسانية » كما درس كذلك فروع المعرفة الستة التى كانت سائدة فى عصره وهى : الطقوس أو الرسم والموسيقى والرماية وقيادة العربات والقراءة ، وأخيرا الرياضة أو الحناب .

وما إن بلغ الثانية والعشرين من العمر حتى انشأ في لو Lu مسقط رأسه مدرسة لتعليم الشباب من ذوى المواهب الخاصة أصول الفلسفة الأخلاقية والسياسية ، وقد كان يرفض قبول من ليس لديهم ميلا شديدا نحو هذه الدراسات . ولقد بلغ من تخرجوا من هذه المدرسة ثلاثة آلاف تلميذ من بينهم حوالى الثمانين كان يعتز بهم ويعتبر « أنهم من ذوى المواهب العظيمة والعقليات الجبارة » . وعائد كونفشيوس الحنين نحو السفر ، فتوسط له أحد تلاميذه عند الأمير كى . يمنحه عربة يسافر بها الى مدينة شو عاصمة الامبراطورية ومقر الامبراطور . ولقد لقاد من هذه الزيارة حيث درس طقوس الديانات القديمة ، كما تعرف على الفيلسوف الشيح لاؤتى Lao Tse أشهر فلاسفة الصين القدامى وصاحب كتاب « عن الطريق والفضيلة » وتلقى تعاليمه عنه مباشرة .

أما الطور الثانى من اطوار حياته الفكرية ، والذي امتد من عام ٥٢٢ حتى ٤٩٦ ق.م ، فهو طور الازدهار أو العصر الذهبى لكونفشيوس ، ٥٢٢ حتى ٤٩٦ ق.م ، فهو طور الازدهار أو العصر الذهبى لكونفشيوس ، بالتدريس في مدرسة الى جانب عمله كمستشار للأمراء والولاة الذى كانوا يطلبون نصيحته فى مشكلاتهم السياسية والعلمية ، فقد كانوا يستفتونه - باعتباره حكيما ودارسا - عن أسباب الهزائم والانتصارات ، وعن صفات الحاكم الصالح . ولقد بدأ تقلد المناصب العليا فى ولايته بمنصب قاضى وحاكم مدينة Chungtu ، ولقد أصبحت تلك المدينة بعد مرور عام واحد مدينة مثالية بالنسبة لما جاورها من مدن ، حيث حاول حاكمها الفيلسوف ان يطبق فيها نظامه المثالى . ولذلك رقى الى منصب الوزير فى الولاية ، فعمل فى البداية وزيرا للعمل والأشغال العامة ، ثم أصبح « الوزير الكبير » للعدل . وبلغ من قوة ولاية لو Lu فى تلك الأثناء ان بدأت الولايات الأخرى تخطب ودها وتحاول الاتحاد معها خوفا من قوتها ومن دهاء ساستها ، ولقد بث كونفشيوس افكاره السياسية المثالية لحاكم الولاية ، فقرر الأخير نزع سلاح الأفراد وذلك حرصا على سيادة

السلام فى الولاية ، كما قرر أن المدينة المثلثى التى يتولى نبيل حكمها يجب ألا يزيد طولها عن ثلاثة آلاف قدم ، ومن ثم بدأ تدمير المدن الكبرى التى تزيه عن ذلك مما أدى الى حدوث شغب ومعارك استمرت فترة ، لكن كونفشيوس استطاع إعادة الأمن والنظام الى الولاية . وفى عام ٤٩٦ كللت جهوده بأن رقى الى رئيس وزراء الولاية . وبدأ رئاسته للوزراء بأن قام بإعدام بعض الوزراء ورجال السياسة السابقين الذين كانوا سبب الشغب وإثارة المتاعب فى المدن التابعة للولاية . ولم تمض شهور حتى أصبحت ولاية لو Lu نموذجاً مثالياً حيث اختفى منها اللصوص وتوخت الجميع الأمانة فى العمل ، كما زادت حركة السياحة الخارجية وتوافد الناس من مختلف أنحاء الصين الى هذه الولاية وأصبحوا يقيمون فيها

مما أقلق حكام الولايات المجاورة فخافوا من أن تغزوهم ولاية لو Lu فبدأوا يحيكون المؤامرات ضدها ، وكان أهم تلك المؤامرات أن أرسلوا الى حاكم الولاية هدية من ثمانين فتاة ومائتين وعشرين حصاناً وإقاموا حفلات الرقص التى شغلت الحاكم ووزرائه عن تصريف شئون الولاية . وحاول كونفشيوس تنبيه الحاكم الى المؤامرة دون فائدة ، فاضطر الى 'الرحيل وترك ولايته ضارباً عرض الحائط بمنصبه الكبير ، لكنه قد أثبت الى ذلك الحد أن بوسع الفيلسوف أن صار حاكماً أن يصلح الحال وأن تصبح ولايته محط الأنظار وقبلة يقصدها الناس ، فقد نجح فى تحقيق مقولة فيلسوف أثينا الكبير أفلاطون عن الحاكم الفيلسوف الذى أتى بعده بقرن ونصف تقريباً .

وعلى أى حال ، فمنذ أن غادر كونفشيوس ولاية لو Lu ، بدأ الطور الثالث من أطوار حياته ، وهو طور التنقل والترحال ، حيث قضى ما تبقى من حياته متنقلاً بين الولايات الصينية داعياً لوحدها وإصلاح ما فسد من أمورها ، فقد رحل الى ولاية واى Wei ، فعينه حاكمها وأعطاه نفس المرتبة الذى كان يتقاضاه فى لو Lu ، ولكن خصلومه أثاروا ضده ما جعله يرحل الى ولاية تشن Ch'en حيث استقر ثلاث سنوات رحل بعدها

عائدا مرة أخرى الى ولاية واى طامعا فى العودة الى الحكم مرة أخرى ولكن واليها لم يمكنه من ذلك رغم سروره بمقدمه ، فغادرها الى الولايات المجاورة واحدة بعد الأخرى دون أن يستقر فى احداها حيث استشعر أن عليه مهمة مقدسة فى الدعوة الى وحدة الصين واصلاح الاخلاق فى كافة ولاياتها . وظل على هذا الحال من التنقل والترحال الى أن مات فى لو Iii مسقط رأسه فى عام ٤٧٩ ق.م. ويحكى تلاميذه انه قد استشعر الموت قبل حدوثه بأسبوع حيث أنشد قبيل وفاته « أه .. ان الجبل ينهار والعمود يسقط الى اسفل .. والفيلسوف سيذهب .. » .

ومن النظر فى حياة كونفشيوس نلتبين مدى تأثيره الشديد فى معاصريه ، وكيف أن حياته لم تكن حياة العزلة كحياة معظم الفلاسفة المثاليين ، بل هى حياة المشاركة فى اصلاح احوال بلده الكبرى الصين باصلاح الحال فى العديد من ولاياتها ، ويدعوته الدائمة الى اتحاد تلك الولايات . ولم يكن غريبا أن يظل تلاميذه - الذين عرفوا له قدره ومدى سمو مبادئه - فى حداد لمدة ثلاث سنوات تفرقوا بعدها ليكون الما لفقدهم استأذهم . لكن أحدهم ويدعى Tsakung بنى كوخا واقام به ست سنوات بجوار قبر استأذه ، فانتقل الى نفس المكان حوالى مائة اسرة من أسر أقرانه من تلاميذ كونفشيوس ومن أهالى لو Iii ، فنشأ عن ذلك قرية كونج (وهو اسم عائلة كونفشيوس) ، التى أصبحت فيما بعد مكانا يتجمع فيه أتباع المذهب الكونفوشى ليعقدوا الندوات العلمية حول مذهب استأذهم الى اليوم ، حيث تحول المذهب الكونفوشى شيئا فشيئا الى دين مقدس ، وأصبح كونفشيوس يعبد عبادة فى عهد الامبراطور الأول لاسرة هان Han منذ حوالى ٢٠٦ ق.م.

ولقد ترك كونفشيوس العديد من المؤلفات الفلسفية التى كان أهمها :
« المنتخبات - Analects » ، و « التغيرات - yiking » و « الطقوس -
Tsalpi » ، وبعض الكتب التاريخية التى عكست اهتمامه الشديد بتاريخ
الصين ، اذ كان يعتبر « أن شروطا ثلاثة لازمة لحكم العالم : الاخلاق ،

ووجود السلطة ، وحسب التاريخ أو الميل الى الدراسات التاريخية ، وان لم ينوفر أحد هذه الشروط فان أى نظام حكم سيفشل مهما كان الحاكم ممتازا » .

ونحن سنركز فى هذه العجالة على أهم هذه الشروط وهى « الاخلاق » ، وتبدأ فلسفة كونفشيوس الأخلاقية بتحليل لجوهر الطبيعة البشرية يلخصه فيلسوفنا بقوله « أن الناس يولدون ، سواسية خرين بطبيعتهم ، ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجيا وفق ما يكتسبون من عادات » . [كتاب الطقوس ، فصل ٣٢ - وهذه الفقرة وما سيليها من فقرات نقلا عن ترجمة د. حسن سعفان ، بنفس المرجع السابق] . ويزيدنا توضيحا بقوله كذلك « أن الطبيعة البشرية مستقيمة فإذا افترق الانسان هذه الاستقامة أثناء حياته افترق معها السعادة » . [كتاب المنتخبات ، ف ٦] . ومؤدى ذلك أن كونفشيوس كفيلسوفى اليونان الشهيرين سقراط وأفلاطون يؤمن بخيرية الطبيعة البشرية ، وأن الانسان يولد خيرا ، ولكنه يختلف معها فى أن تلك الخيرية الفطرية قد تتأثر بما يكتسبه الانسان من عادات وتقاليد مجتمعه ، فان استطاع استغناء طبيعته الخيرة تلك وحافظ على نقائها فسيظل خيرا ومسعيدا الى نهاية حياته . وان غلبت العادات السيئة التى ابتدعها البشر فسوف يفقد الاستقامة ومن ثم يفقد السعادة . ولنلاحظ هنا ذلك التوحيد بين الخيرية والسعادة عند كونفشيوس ، فالخير سعيد ، وحياة السعادة هى حياة الفضيلة والاستقامة . وهذا مبدأ سعى كل فلاسفة اليونان الى ترسيخه كل بطريقته ، وعلى حسب منطق فلسفته . وهذا التوحيد بين السعادة وحياة الفضيلة مبدأ جدير بأن نتامله ونعيش وفقا له . فحياة الفضيلة هى الحياة السعيدة حقا !! . لكن كيف الطريق الى تلك الحياة ؟؟

يجبنا كونفشيوس . أن كل الناس لا يستطيعون - اذا رجعوا الى نفوسهم - أن يفرقوا بين القواعد الاجبارية التى لا تتغير ، والقواعد غير

الاجبارية ، ومن ثم فليس كل فرد بمستطيع أن يفرق فى داخل نفسه بين قواعد الخير أو السلوك السليم وقواعد الشر أو السلوك المنحرف . فالأفراد الذين يجمعون أنفسهم بالعلم والمعرفة ، والحكماء الذين يتعودون الرجوع الى نفوسهم . أو ضمائرهم لتمييز الأفعال الخيرة من الشريرة ، يستطيعون بكل سهولة الوصول الى القانون الاخلاقى . أما الجهلاء والذين لا يستشيرون ضمائرهم فهم أبعد ما يكون عن معرفة طريق الاخلاق القويمة » [نقلا عن د . حسن سفعان ، ص ٣٩] . وعلى ذلك فكونفشيوس يرى أن الوحيد الذى يستطيع ادراك أن الحياة السعيدة هى فى ممارسة حياة الفضيلة هو الحكيم أو العارف الذى يستطيع استبطان نفسه واستخراج القانون الاخلاقى من استفتاء ذاته ، ويتجه الى سلوك طريق الفضيلة من تلقاء نفسه مبتعدا عن طريق الرذيلة والشر .

ويعجب المرء من التشابه الكبير بين هذا الرأى لكونفشيوس وبين رأى سقراط القائل « بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل » بمعنى أن الانسان عند سقراط - كما هو عند كونفشيوس تماما - لا يفعل الشر الا عن جهل ، ولكنه لو استبطن نفسه واستنطق ضميره لأرشده الى طريق الخير ، وإذا ما عرفه اتجه اليه بشكل طبيعى . وإذا سألنا الفيلسوفين عن مصدر ايمانهما بهذا الرأى الأخير ؟ لأجابنا كونفشيوس بأن الأساس فى ذلك أن مصدر القاعدة الاخلاقية هو الله أو السماء فهو الذى شرعها ونظمها ، وهو قد يثبها فى نفوس البشر وهى لا تنفصل عنا ، فضلا عن أن الله قد منحنا أيضا طبيعتنا العقلية التى تجعل منا احياء ومفكرين ، والقاعدة الاخلاقية ليست شيئا آخر سوى ما يوجه عملنا ويتفق فى نفس الوقت مع طبيعتنا العقلية تلك . ولأجابنا سقراط بنفس الطريقة مؤكدا أن الفضيلة المغروسة فى نفوسنا مصدرها الهى وهو يدل على ذلك بأن الكثير من القواعد الاخلاقية متفق عليها بين جميع البشر ومنصوص عليها فى دساتيرهم المدنية مثل « احترام الوالدين » و « عدم الزواج من المحارم » و « ضرورة احترام الآلهة » . وهكذا اتفق سقراط مع كونفشيوس فى أن الفضيلة

المفروسة فيها أصلها الهى ، ولكن على حين يظل سقراط مؤمنا بأننا انما نسير وفق ارادتنا الانسانية الملهمة بهذه المنة الالهية ، نجد ان كونفشيوس لا يحدثننا عن الالهام الهى ، بل هو يعتقد ان الانسان بما يمتلكه من عقل يستطيع ان يصل الى جوهر القانون الاخلاقى وحده بمجرد اعمال العقل واستفتاء النفس .

وهنا يجدر ان نتساءل عن جوهر هذا القانون الاخلاقى ؟؟

(٢)

ان القانون الاخلاقى عند كونفشيوس يكمن فى ادراك الوسط بين الافراد والتفريط ، ذلك ان تحليله للطبيعة البشرية انتهى به الى انها تقوم على عنصرين هما : الذات الانسانية المحضة وهى ما يسميه الذات المركزية او الموجود الاخلاقى ، وهذه الذات هى اساس الوجود الانسانى ويسمىها كونفشيوس الوسط ، ولنلاحظ انه يوحد هنا بين ماهية الانسان وبين اخلاقيته وخيرته ، فجوهر الانسان لديه اذن انه كائن اخلاقى ، فكان الانسان لو لم يعيش وفقا للفضيلة الكامنة فيه لخرج عن اطار الانسانية الحقة . اما العنصر الثانى ، فهو الانفعالات التى تستيقظ فى الطبيعة الانسانية كانهجالات الغضب ، او التهور ، او الخوف . الخ . [نفسه ، ص ٤٠] .

والرجل الفاضل هو الذى يسير وفقا لطبيعته ، فان تيقظت لديه تلك الانفعالات ارتقى بها وكيف نفعله وفق الظروف واستطاع ان يدرك الطريق الوسط ويلزمه فى تصرفاته بلا افراط او تفريط ، فالرجل الفاضل اذن هو ذلك الذى يقف الموقف الوسط بين ذاته المركزية وبين انفعالاته ، وهذا هو القانون الاخلاقى الامثل عند كونفشيوس . والفرد الذى يتصرف تصرفا اخلاقيا هو الذى يستطيع تحديد القانون الاخلاقى بالضبط ، فلا يعلو عليه فيخرج عن دائرة البشر ، ولا يتصرف بتصرفات دون المستوى ، فيصبح فى كلتا الحالتين لا اخلاقيا بالمعنى الكونفوشى . ولعل كونفشيوس

قد ادرك غموض هذه النقطة على الافهام حيث يقول : « .. اننى اعرف لماذا لا يفهم كثيرون من الناس القانون الاخلاقى ، فالافراد ذوو الطباع السامية يعيشون فى مستوى اخلاقى يعلو القانون الاخلاقى ، اى اعلى من ذاتهم الاخلاقية العادية . والافراد ذوو الاخلاق المنحطة يعيشون فى مستوى يقل عن المستوى العادى للقانون الاخلاقى » [الانسجام المركزى ، ف ٢] .

ولعل المقارنة هنا بين كونفوشيوس وارسطو - فيلسوف اليونان الاشهر فى القرن الرابع قبل الميلاد - قد تكون مفيدة فى توضيح ما غمض من نظرية الاول وبيان مدى التشابه الشديد بينه وبين الثانى ، فالأخير صاحب نظرية الحد الوسط ، فالفضيلة عنده هى الحد الوسط بين طرفين كلاهما مردول ، فالشجاعة عنده مثلا فضيلة تمثل الحد الوسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور ، والكرم فضيلة وسط بين الاسراف والبخل .. الخ [انظر : رسطو ، الاخلاق الى نيقوماخوس ، الترجمة العربية لاحمد لطفي السيد ، الكتاب الثانى ، ١٥ - ٩٥] .

وهذه النظرية تعتمد على تحليل ارسطو هو الآخر للطبيعة البشرية التى رأى انها تقوم على عنصرين : احدهما الجزء العاقل والاخر الجزء غير العاقل ، اما الجزء العاقل فهو يقابل ما يسمى لدى كونفوشيوس بالذات المركزية او الذات الانسانية المحضة ، اما الجزء غير العاقل فهو يقابل ما يسمى لدى الاول بالانفعالات . وضبط النفس او السلوك الفاضل لدى ارسطو ويكمن فى تحكم الجانب العاقل من الانسان فى الجانب غير العاقل (او الجانب الشهوانى) . وهذا التحكم يتم على اساس ادراك الانسان ادراكا عقليا محضا وبارادة حرة الحد الاوسط بين الطرفين المردولين ، ثم سلوك هذا الطريق الفاضل . فالنظريتان اذن متشابهتان تماما اذا استبعدنا اختلاف الاصطلاحات المعبرة عن كليهما لدى الفيلسوفين . الا ان فرقا يبقى بينهما هو ان ارسطو زاد على كونفوشيوس بما اسماه الفضيلة النظرية او فضيلة التأمل النظرى وهى تلك الفضيلة التى يمارسها

الانسان بما لديه من عقل نظرى بحث يستطيع التأمل المحض ، فيكون التأمل غاية فى ذاته ، وهو لذلك اسمى الفضائل ، حيث يمارسه الانسان دون حاجة للمجتمع أو الناس ، فعلى حين لا يكون الشجاع شجاعا الا وسط مجتمعه ، ولا الكريم كريما الا بين الناس ، يمكن للفيلسوف أن يمارس فضيلة التأمل دون حاجة للناس ، فهو يحقق بها استقلاله . كما أنه يعتبرها اسمى الفضائل لسمو موضوعها إذ أن اسمى موضوع يمكن للانسان أن يتأمله هو الاله ، كما أنها تحقق اكبر قدر من السعادة إذ أن لذة التأمل - كما يرى أرسطو - لا يتمخض عنها أى ألم ، على حين أن ممارسة الفضائل الأخلاقية الأخرى قد يختلط ممارستها ببعض الآلام . فالمحارب الشجاع لا يظل منتصرا دائما ، بل أنه ولا شك ينتصر ويهزم ، كما أن لذة النصر كثيرا ما يقلل منها القلق والاضطراب الذى يعانیه البطل . وهكذا سار أرسطو مع منطق مذهب الفيلسوف الى النهاية فقدّم هذه الفضيلة المثالية ، فضيلة التأمل ، فضيلة الفيلسوف بما هو فيلسوف ، فاستنتج من ذلك أن الفلسفة - بما أنها علم التأمل - هى اسمى العلوم ، وأن الفيلسوف - بما أنه القادر وبعبء على التأمل المحض - هو افضل الناس . ونفى أنه حينما انتهى الى هذه النتائج - رغم أنها لصالح مذهب الفيلسوف - قد قلل من شأن نظرية الفضيلة كحد وسط بين رذيلتين ، كما أنه بتفضيله لفضيلة التأمل قم غاب عنه التساؤل القالى : ماذا لو أن كل الناس تحولوا الى مذهب أرسطو واعتنقوا رايه عن الفضيلة النظرية ؟؟

ان النتيجة الخطيرة المترتبة على ذلك التساؤل توضح لنا الى أى حد كان كونفشيوس أكثر توفيقا من أرسطو حينما توقف عند تحليل تلك الأخلاق العملية ، فالانسان عنده كائن اجتماعى ينبغى أن يشارك فى بناء مجتمعه - وهكذا كان هو نفسه - متجليا بالأخلاق السامية دون مغالاة ، حيث اعتبر كونفشيوس كما رأينا أن من الافراط أن يغالى الانسان فيعيش فى مستوى أعلى ، يعلو على القانون الأخلاقى ، أى مستوى يعلو على ذلك الوسط الذهبى كما حدده . ولعل ذلك يقودنا الى التساؤل عن شخصية الحكيم الكونفوشى وصفاته ؟؟

ان كونفوشيوس يرى « ان الكونفوشى. كشخص يمتلك جواهر فى يده لكى يوزعها على الناس ، فهو يجمل نفسه بالعلم ليلا ونهارا ليكون قادرا على نصح كل من يطلب النصيحة وهو يحاول دائما اكمال نفسه ، ويقدم الامانة .. ويفضل الموت على الذلة او المسكنة .. وحياته بسيطة وهو يمقت الجشع والترف .. والكونفوشى يعيش مع المحدثين ولكنه يدرس التراث القديم .. وهو قد يعيش فى خطر واضطراب ولكن روحه تظل فى امن واطمئنان ، على انه برغم ما يحيط به من اخطار لا ينسى اخوته فى الانسانية الذين يقامون الالام .. وذلك هو شعوره بالمسؤولية الاجتماعية .. وهو فى سلوكه يضع المعيشة فى سلام والانسجام مع الآخرين فوق اى اعتبار .. وهو يعجب بمن هم اذكى منه بدون ان يحقد عليهم .. » (كتاب الطقوس ، ف ٤١) .

وهنا كذلك يبدو الشبه القوى بين شخصية الحكيم الكونفوشى وشخصية الحكيم الرواقى التى رسم معالمها فلاسفة الرواقية عبر اجيالهم الثلاثة منذ زينون الرواقى فى نهاية القرن الرابع. قبل الميلاد وحتى ماركوس اوريليوس المتوفى عام ١٨٠ بعد الميلاد مروراً بسينكا وابكتيتوس وهما من اكثر الرواقيين اهتماما برسم معالم هذه الشخصية المثالية للحكيم الرواقى الذى يتواءم حبه للانسانية مع احترامه الشديد لنفسه ، وهو لا يعبا بالموت ان كان فى ذلك قدره المحتوم ، ودون ان يسبب له ذلك ادنى ألم . ويعبر سينكا عن ذلك بوضوح فى مسرحيته « هرقل فوق جبل اويتا » فى قوله : « فمن واجه النازلات بعقل سوى سلب الشرور قواها وثقلها » . (الترجمة العربية لاحمد عثمان . سلسلة المسرح العالمى بالكويت ، ١٩٨١ م ، ص ١٣٠) . وفى قوله كذلك على لسان هرقل : « لا يا امى حتى ولو وقعت فوق راسى هذه السماء نفسها او اشتعلت فوق كفى عربة فنيوبوس النارية فانصرخة بكاء مشينة لن تتحكم فى عقل هرقل . حتى لو ان الفا من الحيوانات المفترسة مزقتنى اربا ربا دفعة واحدة » . (نفسه ، ص ١٨٥) .

وهكذا فإن النظر فى اقوال كونفوشيوس وسينكا يبين ان ملامح الحكيم الرواقى وثيقة الصلة بصفات الحكيم الكونفوشى وشديدة الشبه بها . ولعل ذلك يرجع الى ان معظم فلاسفة الرواقية كانوا من اصل شرقى وعلى الاخص زعيمهم زينون الذى كان من اصل فينيقى . ولعل التحليل الكونفوشى لصفات الحكيم تتفوق على التحليل الرواقى احيانا ، فعلى حين توقف الرواقيون عند اقناع الانسان بان يرضى بما قسم له القدر وان ينبذ الماسديات ويتحكم فى انفعالاته ويعيش وفقا لطبيعته العاقلة ، نجد ان كونفوشيوس يرى « ان الرامى يمكن ان يقارن بالحكيم فى بعض المواضع ، فاذا اخبط الهدف الذى كان يريد اصابته فليفكر فى نفسه وليبحث فيها عن اسباب الاخفاق » (الانسجام المركزى ، ف ١٤) .

وهذا يعنى ان كونفوشيوس لا يرضى بالاستسلام التام للقدر ، اذ يجب ان يتلقى الانسان بالشجاعة فى مواجهة الاحداث ، وان يتحمل نتيجة افعاله آملا فى مستقبل افضل ، فهو - كما يشير كونفوشيوس فى عباراته السابقة - ان اخفق فى تحقيق احد اهدافه لا يجب ان يندب حظه او يركن الى ان قدره كان هكذا ، او ان قدره هو السبب فى فشله ، بل عليه ان يبحث فى نفسه عن اسباب فشله ذلك ، وهو واجدها بالضرورة فيها ، فريما يكون السبب فى ذلك الفشل انه لم يقدر مواهبه وقدراته ولم يتصرف فى حدودها ، وربما يكون السبب انه اساء استخدام الوسائل فى الوصول الى ذلك الهدف . الخ . » فالرجل الفاضل كيف نفسه وفق الظروف التى تكتنف حياته ، فلا يستهدف تحقيق اية غاية خارجة عن وضعه . . وهو ينظم سلوكه ولا يطلب شيئا من الآخرين ، ومن ثم لا يشكو من الناس ولا من حظه . . على حين ان الرجل الساذج الاحمق يرسم لنفسه اهدافا لا تتفق وامكانياته معتمدا فى تحقيقها على الصدفة والحظ » (الانسجام المركزى ، ف ٦) .

ولعل ابلغ وصف للاخلاق الكونفوشية انها انسانية الطابع ، « فالانسان فيها مقياس الانسان » ، وهذا كونفوشيوس نفسه يقول « ان الفرد الذى

يريد أن يعيش وفقا لقوام الانسانية الصحيحة بدون أن يخشى عقابا ،
والذى يكره أن يعيش فى تناقض مع هذه القواعد ، يستطيع أن يتخذ
من نفسه مقياسا للأخلاق الفاضلة » (كتاب الطقوس ، ف ٣٢) .
وما أقرب تلك العبارة من عبارة كانط Kant - الفيلسوف الألماني
الشهير - فى « نقد العقل العملى » ، « افعل وكأنك تشرع قاعدة للناس
جميعا » ، أى أن الانسان فى نظر كانط حينما يسلك فانه يجب أن يفعل
ذلك الفعل الذى يمكن تعميمه على الناس جميعا دون أن يعود بشر على
أى منهم . فهو يسلك إذن وفق قاعدة عامة وليست خاصة به وحده ،
فالإساس فى الأخلاق الانسانية عند كانط كما كانت عند كونفوشيوس
يمكن فى امكانية تعميم الفعل الفردى فيصبح فعلا يمكن أن تفعله الجماعة
الانسانية ككل . فكان الانسان الفرد إذا ما كان فاضلا حقا عند كليهما ،
تصلح تصرفاته للتعميم فتصبح قواعد أخلاقية عامة تصلح للتطبيق فى
أى زمان وأى مكان .

ويبدو من ذلك أن المثالية الكونفوشية فى الأخلاق كالمثالية الكانطية
فى كونهما يعودان بالأخلاق الى الانسان ، فالمثالية عند كونفوشيوس مشتقة
من طبيعة الانسان ذاتها ، وهى كما أوضحنا من قبل مبنية على تحليل
للطبيعة البشرية ، ولذلك فهى لا تقوم على افتراض عالم آخر يلقى فيه
الانسان الثواب أو العقاب جزاء على أفعاله ، انما تنظر الى الانسان
ككائن اجتماعى ينبغى أن يعيش حياة سعيدة هانئة مع غيره من البشر .

ومن هنا كان ارتباط الأخلاق بالسياسة عند كونفوشيوس ، فالأخلاق
هى فى نظره المبدأ الاساسى الى نظام اجتماعى سياسى مستقر ، إذ لا
يستطيع أى حاكم أن يقيم نظاما اجتماعيا كاملا الا اذا عمل أولا على
الارتقاء بأخلاق الأفراد ، فاذا استطاع كل فرد أن يسيطر على حياته
النفسية ، وأن يحقق الانسجام والتوازن الداخلى ، أدى ذلك بالضرورة
الى انسجام المجتمع ككل واطمئنائه ، ومن ثم أمكن أن يعيش أهله حياة
اجتماعية سياسية مستقرة .

ولقد انتهى كونفشيوس بناء على ذلك الى انه لا ضرورة للقوانين
الوضعية التى يجب - حسب الانظمة السياسية - الخضوع لها والا لقى
الأفراد العقاب . اذ أن ضرورة تلك القوانين والحاجة لقضاة يشرفون
على تنفيذها نشأت من الفصل بين الأخلاق والسياسة ، لكن اذا ما ربطنا
بينهما انتفت هذه الضرورة وأمكن الاستغناء عن تلك القوانين التى
تنظم العلاقة بين الناس اضطرابا ، فهو يقول معبرا عن ذلك « اذا قدت
الناس وفق قوانين اجبارية وهددتهم بالعقاب فانهم سيحاولون انتقاء
العقاب ، ولكن لن يتكون لديهم الشعور بالشرف والخجل » . وكذلك اذا
قدتهم بالفضيلة ونظمت شئونهم بالترية فان علاقاتهم ستقوم على أساس
من الشرف والاحترام » ، فالأخلاق اذن فى رأى كونفشيوس تستهدف
تكوين العلاقات بين الناس على أساس من الفضائل والصفات الحميدة
لا على أساس من القانون والالزام والعقاب .

وبالطبع فان هذا المبدأ لدى كونفشيوس مبدا مغرق فى المثالية ،
اذا ان الارتقاء بالأخلاق الفردية الى هذه الدرجة التى تبدو معها ضرورة
القوانين الوضعية غير ذات موضوع أو لا داعى لها ممالة فيها نظر ،
بمعنى ان هناك استحالة منطقية فى ذلك ، لأن الطبائع الانسانية للأفراد
تستلزم الخلاف ، ومن ثم الصراع ، ومن ثم كانت الحاجة لتلك القوانين
التي تنظم العلاقات بينهم ، وكانت الحاجة للهيئات القضائية التى تشرف
على تنفيذ هذه القوانين ولضمان عدم مخالفتها .

وعلى أى حال فان الربط بين الأخلاق والسياسة الذى يعتبر عند
كونفشيوس محورا أساسيا من محاور فلسفته عموما ، وفلسفته السياسية
خاصة ، من المبادئ التى لاقت اهتماما شديدا لدى الفلاسفة من بعده .
فقد كان هذا الربط بين الأخلاق والسياسة يمثل حجر الزاوية فى فلسفتى
أفلاطون وأرسطو . كما كان لهذا الربط أهميته وأولويته لدى فلاسفة
الاسلام وخاصة الفارابى . واذا كان ذلك المبدأ قد لاقى الكثير من النقد

على يد فلاسفة السياسة منذ مطلع العصر الحديث خاصة لدى مكيا فيللى
وهوبز ، وأصبحنا - من تأثير ذلك - نعيش من جديد عالما يفصل
ساسته بين الأخلاق والسياسة مما كان السبب المباشر فى كل ما يعانيه
عالم اليوم من اضطرابات وقلق أدت الى حربين عالميتين طاحنتين ،
وربما أدت الى حرب ثالثة قد تقضى على كل زرع وولد ، فان الأجدر بنا
أن نعود من جديد الى ذلك المبدأ الكونفوشى الأصيل . فهل هذا ممكن
أم أننا سنظل سائرين فى طريق اللا عودة ؟؟

* * *

أهم مصادر الفصل الثانى

(1) Confucius : The Analects : translated by Arthur Waley, London , 1938.

(2) Raymond Dawson : Confucius, Oxford university press, 1981 .

(3) Ch'u Chai and Winberg Chai : Confucianism : Barran's Educational Series , Inc., New York, 1973.

(4) Hughes (H. R .) : Chinese Philosophy in Classical Times : London & New , York , 1942 .

(٥) كرييل و . ج : الفكر الصينى من كونفشيوس الى ماونسى نونج : ترجمة عبد الحميد سليم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

(٦) حسن شحاته شعفان : كونفشيوس ، مكتبة نهضة مصر ، انشاهرة ، بدون تاريخ .

(٧) فؤاد محمد شبل : حكمة الصين ، جزعان ، دار المعارف بحصر ، ١٩٦٨ م .

الباب الثاني

فلاسفة يونانيون

الفصل الثالث

بروتاجوراس ..

فيلسوف التنوير اليونانى

كلما ذكرت بروتاجوراس تتداعى الى ذهنى عبارة هيراقليطس الشهيرة « ان الفرد الواحد عندى يساوى عشرة آلاف ان كان ممتازا » . وربما يكون ذلك لدور بروتاجوراس الهائل فى ايقاظ المارد الفيلسوف اليونانى والهباب وعيه ، فقد كانت آراؤه الجريئة اشبه بالصاعقة التى نزلت على راس سقراط فجعلته يدور فى شوارع اثينا مدافعا عن أصالتها وتقاليدها محاولا درء خطر الآراء الفلسفية التى أطلقها بروتاجوراس والداعية الى نسبية الوجود والمعرفة والأخلاق والتأكيد على فردية الفرد فى كل معتقداته وفى أى مجال كانت .

ولم يستطع سقراط ان يكشف لنفسه ولتلاميذه زيف المزيغون ، وقصور علم العلماء لأنهم ادعوا العلم دون ادراك لماهية ما يدعون العلم به ، وكان الدليل القاطع على فشل سقراط فى القضاء على الآراء السوفسطائية التى تغلغت فى المجتمع الاثينى هو الحكم عليه بالاعدام الذى صدق عليه معظم الاثينيين . ومهما قيل عن جهل أولئك الذين حكموا عليه هذا الحكم الظالم الذى أودى بحياة فيلسوف الفلاسفة ، الا انه كان نتيجة طبيعية لاستعمال هؤلاء حقهم الديمقراطية الذى انتزعوه حينما انتزعوا حريتهم ودافعوا عنها امام الدكتاتوريات الارستقراطية الاثينية القديمة . وعلمهم السوفسطائيون كيفية استعمال هذا الحق والدفاع عن الراى الخاص الخر حتى ولو كان خاطئا .

وان كان السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو ، هل كانت آراء بروتاجوراس الحرة الجريئة انعكاسا لما كان سائدا بالفعل من حرية.

وديمقراطية ، أم كانت هي التي ساهمت في ازكاء الشعلة الديمقراطية
وإشاعت جو الحرية الفردية السياسية بين اليونانيين ١٩

ان سؤالا كهذا لهو أصعب سؤال يواجهه أى باحث فى فلسفة أى
فيلسوف تنويرى كبروتاجوراس ، فهو جزء من سؤال كبير ، هل كانت
آراء الفيلسوف انعكاسا لمواقع معين ، أو بمعنى آخر ، هل الواقع هو
الذى تفرز هذه الآراء التى عبر عنها هذا الفيلسوف أو ذاك ، أم أن
الفيلسوف قد أطلق هذه الآراء نتيجة امتدالاته العقلية الخاصة وعبقريته
الفلسفية فاثرت فى الواقع وسرت بين الناس كسريان النار فى الهشيم ١١٢ .

وفى اعتقادى ان العلاقة بين الفيلسوف التنويرى وواقعه ليست
مجالا للمناقشة . لأنه فى الوقت الذى يظهر فيه هذا الفيلسوف حاملا
هذه الآراء الجديدة يكون المجتمع بطبيعته مؤهلا لها ، فيتفاعل معها
الناس ويعتقدونها ، فيكون الفيلسوف فى هذه الحالة هو لسان حال
الواقع ومعبرا عنه ، وإن كانت بلورة هذه الآراء التى أطلقها هى نتاج
عبقريته وحده . فالتلاقى بين عبقرية الفيلسوف وعبقرية المجتمع يكون
امرا تلقائيا . لقد بدأت ديمقراطية أثينا منذ بدأ الأثينيون يتصارعون
فى مواقف ثلاثة ازاء تشريعات صولون Solon ، وقد أطلقها فى عام
٥٤٩ ق.م . وكانت تدعو الى إلغاء نظام الرق بسبب الديون ، وإصدار
قانون يعفى الابن من مساعدة أبيه ان لم يعلمه مهنة أو حرفة ، وإن يكون
الاشتراك فى الحكم على أساس مقدار الثروة . وقد وضع صولون بهذه
التشريعات حجر الأساس للديمقراطية اليونانية حيث طالبت هذه
التشريعات بالقضاء على نظام الحكم الارستقراطى وأعطت للطبقة الشعبية
حق المشاركة فى نظام الحكم وتسيير شؤون الدولة (١) .

وقد تشكل عن كل موقف من المواقف ازاء تلك التشريعات الصولونية
حربا ونتاج عن ذلك تبلور ثلاثة أحزاب تصارعت حتى انتصر حزب الجبل
بقيادة بيزيستراتوس Peisistratus حوالى عام ٥١٧ ق.م . ونقوة

الشعب . ومنذ ذلك التاريخ بدأ الأثينيون يتنفسون الصعداء ويضيفون الى مكاسبهم الديمقراطية مكاسب جديدة تحققت على يد كليستينيس الذى اكمل اصلاحات بيزيستراتوس الديمقراطية فالغى امتيازات الارستقراطية ونقل الحكم الى يد الجمعية الشعبية *Ecclesia* التى تشكلت من كل المواطنين الأثينيين الأحرار ، كما كون مجلس الخمسمائة أو مجلس البولا *Boule* الذى يعين أعضاؤه بالقرعة إمعانا فى الديمقراطية وأصبح من سلطات هذا المجلس الإشراف على الادارة التنفيذية والقضاء .

وجاء بريكليس بعد الانتصار على الفرس ليوطد أركان الديمقراطية ، ولا شك أن وصوله الى الحكم بفضل مواهبه الخطابية كان عاملا من عوامل تقبل الأثينيون السريع للدور السوفسطائى الذى مثله بروتاجوراس وجورجياس وغيرهم من الحكماء الذين انطلقوا يعلمون الناس الجدل والخطابة . ويثبتون من خلال نماذجهم الخطابية آراءهم الفلسفية التى حاربها سقراط ومات ولم يستطع القضاء عليها ، وجاء بعده أفلاطون وكتب الكثير من محاوراته لمناقشة هذه الآراء وكان منها « بروتاجوراس » و « جورجياس » و « هيباس » و « ثياتيتوس » و « السفسطائى » . ومع ذلك لم يستطع القضاء على تلك الآراء ولا على السوفسطائيين ، ولم ينجح فى هذه المهمة الا أرسطو بعد ذلك (٢) .

لقد جاءت فلسفات هؤلاء الفلاسفة الكبار اذن فى واقع الأمر كرد فعل إزاء هذه الآراء الجريئة التى أطلقها بروتاجوراس ومعه ومن بعده تلاميذه من السوفسطائيين . وفى هذا الاطار نكتشف الدور الخطير الذى لعبه بروتاجوراس فى ازدهار الفكر الفلسفى فى أثينا عاصمة اليونان الفكرية حيث كانت هى المركز الحقيقى لانطلاق الحركة السوفسطائية (٣) ، ونكتشف أيضا مدى الثورة التى جملتها أفكار بروتاجوراس مما دعى هؤلاء الفلاسفة الى الوقوف لأرائه بالمرصاد . ولكن هيبات لفلسفات محافظة ان تقضى على فلسفة تغلغلت فى النفوس وأصبحت كالهواء

يتنفسها الاثينيون فتمتلىء صدورهم زهواً بحريتهم وديمقراطيتهم ووعيمهم ، وتمتلىء عقولهم ثقة بقدراتهم اللا محدودة على صنع الحياة والسيطرة على ما حولهم بالفكر والعمل .

لقد كان هذا هو جوهر التفاعل بين بروتاجوراس والواقع الاثيني في القرن الخامس قبل الميلاد رغم خروج بعض آرائه على التقاليد الاثينية ، ورغم ما لاحقه هذه الآراء من نقد وهجوم .

ان بروتاجوراس لم يكن اثينيا ، بل كان من ابيدرا موطن ديمقريطس والمدرسة الذرية . وقد ولد حسب أرجح الروايات في حوالى عام ٤٩٠ ق.م (٤) . وتتضارب الآراء ازاء نشأته فهناك رواية ابيقور التي تقول انه قد نشأ فقيراً ولاسرة فقيرة حيث كان يعمل خطاباً في صباه ، ولقبه ديمقريطس آنذاك ، فأعجب به وعرض عليه أن يكون تلميذاً له فبقى في صحبته الى أن تعلم الفلسفة . وهناك رواية أخرى تقول ان والده كان من أغنياء ابيدرا وقد كان صديقاً لاجزرسيوس القائد الفارسي الذي غزا بلاد اليونان وقدم له الكثير من الخدمات مما جعله يطلب منه السماح لابنته أن يتعلم على يد المعلمين الفرس .

ويؤكد ذلك التضارب حول نشأة بروتاجوراس ، جهلنا بحقيقة تلك النشأة وان كان بالامكان التوفيق بين تعلمه على يد ديمقريطس ، وتعلمه على يد الفرس ، ففي فلسفته اثر التعاليم الفارسية وكذلك اثر آراء ديمقريطس ، وليس في هذا عجباً حيث أن ثمة رواية ترجح تعلم ديمقريطس نفسه على يد مجوس الفرس (٥) .

واذا ما تركنا طور النشأة من حياته ، وجدناه يبدأ طوراً جديداً في حوالى الثلاثين من عمره حيث بدأ حياة الانتقال من بلد الى بلد ، وقد جاب أنحاء المدن اليونانية يعلم أبناءها بالأجر كما اشتهر عنه حيث كان يتناول لجرأ مرتفعاً ، وجمع من ذلك ثروة طائلة كما يؤكد افلاطون

شئ محاورتي « بروتاجوراس » و « مينون » . وفي اطار تلك الزيارات زار اثينا ثلاث مرات ، وان كان غالبية المؤرخين يرجحون انه زارها مرتين فقط ، كانت الاولى عام ٤٤٤ ق.م . واستقبله فيها بريكلير حيث كان معروفا في اثينا من قبل (٦) . اما الثانية فكانت في عام ٤٣٢ عندما نزل في بيت كالياس ، ومما يروى عن تلك الزيارات انه قد حوكم في اولها حيث اثار كتابه « عن الالهة » مشاعر الاثينيين وطالبوا بنفيه واحراق كتبه في ساحة المدينة ، وان كانت شهادة افلاطون عن سمعة بروتاجوراس الطيبة طوال حياته في « مينون » تنفي ذلك .

وعلى اى حال ، فان تلك المعلومات عن حياته لم تكن بحال موثوقا بها ، فكل ما نعرفه عنه يقبل الشك في صحته ! وقد ظل بروتاجوراس يتنقل من مدينة الى اخرى لا يهدأ ولا يمل الدفاع عن آرائه وتعليمها الآخرين الى ان توفي عن عمر يناهز السبعين عاما حسب رواية افلاطون في « مينون » وكان ذلك في حوالى عام ٤٢١ ق.م (٧) .

وقد ترك العديد من المؤلفات وهي حسب قائمة ديوجين لايرتوس ، « عن العلم او عن الرياضيات » و « عن الحكومة » و « في الفضائل » و « في الطبيعة الحقيقية للاشياء » و « في الطمع » و « في اخطاء البشر » و « في الحجج المتناقضة » و « عن الالهة » (٨) .

ورغم ان هذه المؤلفات قد فقدت ولم يتبق من بعضها سوى شذرات صغيرة الا انها تكشف لنا عن اصالته وقوة منطقته . ولعل من اشهر العبارات الفلسفية على الاطلاق ، عبارته التي قال فيها « ان الانسان مقياس الاشياء جميعا » فهي محور فلسفته . حيث انها اساس نظريته في المعرفة فهي تعنى ضمن ما تعنى ان الانسان هو معيار الوجود فان قال عن شئ انه موجود فهو موجود بالنسبة له وان قال عن شئ انه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له . وهذا اثار المفسرون مشكلة . هل قصد بروتاجوراس في عبارته السابقة ان الانسان ككل هو المعيار

أم الانسان كفرد ! والحق انه قصد الانسان كفرد ، فليس صعبا ادراك ذلك حيث ان الانسان عنده ليس الا انا وانت كافراد ، وكلانا تقع فى خبرته الأشياء الحسية على نحو يختلف عن الآخر ، فما أراه أنا فهو موجود بالنسبة لى ، وما لم أره فهو غير موجود بالنسبة لى . وهكذا فحسم الأمر عنده يرجع للخبرة الحسية للفرد ، وليس لخبرة الانسان الحسية نكل كما يقول جومبرز (٩) . فحينما قال بروتاجوراس ان الانسان مقياس الأشياء كان يعنى ان الحواس لدى كل منا هى معيار الوجود . وبما أننا نختلف حينما يدرك بعضنا ما لا يدركه الآخرون ، فإن الانسان هنا هو الانسان الفرد والمعيار المعرفى هو الحواس وليس العقل او أى أداة معرفية أخرى .

ولقد عرض افلاطون لهذه النظرية التى توحد بين المعرفة والاحساس فى « ثياتيتوس » وناقشها حيث احتج قائلا - على لسان سقراط - : لم اختار بروتاجوراس الانسان ليكون بحواسه هو معيار المعرفة ، لم لم يختار البقر الوحشى أو القرد مادامت تلك الحيوانات تمتلك نفس الحواس ؟ ومع كثرة الانتقادات التى وجهها افلاطون الى هذه النظرية البروتاجورية ، الا انه لم يحسم النقاش الا حينما كشف عن وجهة نظره بقوله على لسان سقراط « أننا لا نعرف بالحواس وإنما من خلال الحواس » (١٠) ، فقد أكد بذلك على أن المعرفة لا تبدأ الا حينما يتلقى العقل ما تنقله اليه الحواس ويحكم عليه ، والمعرفة تبدأ فى رأى افلاطون من هذه الأحكام العقلية على تلك المعطيات الحسية التى تنعكس على صفحة العقل بتوسط الحواس فالحواس ليست الا معبرا تنتقل عبره تلك المعطيات الحسية ، ومن ثم فهى لا تعرفه وإنما تنقل مادة المعرفة الى العقل .

وعلى أى حال فإن تلك الانتقادات لم تقلل من قيمة آراء بروتاجوراس ، فقد بقى له الفضل فى زعزعة الثقة دائما بكل ما هو مطلق أو قطرى مما يحلو للفلاسفة العقلين أمثال افلاطون ترديده ، فقد نجح بروتاجوراس

فى التاكيد على ثلاث نقاط اساسية هى : أولا : ان المعرفة اساسها الاحساس وان الاحساسات دائما صادقة . ثانيا : ان المعرفة نسبية بكل ما تعنيه الكلمة . وعلى ذلك فقد أكد ثالثا على أن : الوجود متوقف على من يدركه . فلا وجود لشيء الا بعد أن يدركه المدرك بخبرته الحسية المباشرة . ولا شك أن بروتاجوراس بتأكيد تلك النقاط قد وضع أسس المذهب الحسى فى المعرفة الذى دعمه فيما بعد أببيقور من فلاسفة اليونان فى العصر الهلنستى ، ولم يفعل الحسيون المحدثون منذ جون لوك وكتابه « مبحث فى الفهم الانسانى » ومن تابعوه أكثر من احياء هذا المذهب الحسى من جديد ، وتأكيدهم من خلال تطور الدراسات والمعارف الانسانية فى العصر الحديث .

ولقد انعكست هذه النظرية الحسية - النسبية فى المعرفة عند بروتاجوراس على فلسفته الأخلاقية ، فقرر نسبية الفضائل كذلك ، حينما أعلن أن الانسان هو معيار الخير أيضا ، فما يراه خيرا فهو خير بالنسبة له وما يراه شرا فهو شر بالنسبة له .

والحك هنا هو « النافع » أو « المفيد » . فلا شك أن ما يراه أى إنسان خيرا بالنسبة له يرتبط بما يعود عليه بالنفع ، وما يراه شرا يرتبط عنده بضرر يقع عليه . وهنا ظهرت بدور نظرية المنفعة فى الأخلاق حيث كان توحيد بروتاجوراس بين الفضيلة والمنفعة . ومن ثم كان اعلانه الجريء أن « الفضيلة ليست علما » باعتبار انها نسبية ، فإى فضيلة لا تكون كذلك الا بالنسبة لشخص معين ، ومن ثم تنتفى عنها الصفة العلمية . وكان بروتاجوراس أكثر اتساقا مع مبادئه الفلسفية حينما أكمل عبارته السابقة قائلا « .. وانما تعلم » ، فان كنا نحن قد درجنا على أن العلوم هى التى يجب أن تعلم وأن يقوم بذلك معلمون محترفون ، فان بروتاجوراس واتباعه يرون أن الفضيلة رغم أنها ليست علما الا أننا بحاجة لمن يعلمنا إياها . وبالطبع فان هذا - كما أوضحنا - مدعاة للغرابة والتعجب بالنسبة لعصرنا الحالى ، لكن الأمر بالنسبة لهم لم يكن كذلك ، فالسوفسطائيون كانوا يعلمون الناس

الفضيلة على حسب ما يتصورونها ويحصلون على أجر هذا التعليم ، وبالتالي فهم لا يعلمون المتعلم الا ما يريد هو ان يتعلمه ، فان اراد ان يكسب قضية امام المحاكم وهو فيها متهم بالقتل أو السرقة ، فان السوفسطائي يتكفل بتعليمه كيف يقنع القضاة ببرائته . ومن خلال ذلك يتعلم البراعة في فن النقاش والجدل بشكل عام .

ولا ينبغي ان نتسرع في الحكم بخطأ هذه النظرة السوفسطائية ، فلها سندها من الواقع الاثيني ، كما ان لها سندها الفكري . اذ ان الاثينيين لم يكونوا يعتقدون - كما عبر عن ذلك سقراط بوضوح - ان السياسة والفضائل المختلفة مما ينبغي تعلمه ، اذ بإمكان المرء ان يتعلم النحت على يد أحد النحاتين ، والتصوير على يد أحد المصورين ، والموسيقى على يد أحد الموسيقيين وهكذا .. ، بينما لا يحتاج الاثيني وهو سياسي وفاضل بطبعه حيث ان له الحق في التحدث عن الحكم وكافة امور المدينة ، كما انه يعرف الخير والشر ويميز بين السلوك الخير والسلوك الشرير ، لا يحتاج لمن يعلمه السياسة أو الفضيلة ، فالضائل مفضولة في النفس كما قال سقراط معبرا عن اعتقاد راسخ لدى الاثينيين .

اما بروتاجوراس فكان يرى غير ذلك ، فهو يعتقد ان الانسان لا يملك بالطبيعة شيئا من الفضائل وانما هو يتعلمها من بيئته ومجتمعه ، ومن ثم فهو يحتاج لعلم ليرشده الى طريق الفضيلة ويلقنه اياها (١١) .

ولقد استند بروتاجوراس في ذلك على تمييزه بين فكرتين أو اصطلاحين هامين هما : « الطبيعة - *Physis* . » و « الاتفاق - *nomos* » فهو يميز بين الموجود بالطبيعة دون تدخل من الانسان ، وبين الموجود بالاتفاق أي من اصطناع الانسان . ولا شك لديه في ان ما نسميه فضيلة هو من نبت خبرة الانسان العقلية . وبالتالي فتصور الفضيلة من التصورات الاتفاقية التي اصطنعها الانسان واتفق عليها بنى البشر ، وان كانوا يميزون عموما بين الخير والشر ، بين طريق الفضيلة وطريق الرذيلة . فنانهم

يختلفون فيما بينهم فى مسميات الفضائل وتوصيفها ، حيث ان كلا منهم يربط بين ما هو نافع ومفيد له وبين الفضيلة ، فشرط الفضيلة النفع ، وعلامة الرذيلة الضرر .

وهذا الفهم الآخر لنسبية الفضيلة هو ما جعل سقراط يثور فى وجه السوفسطائيين ويخرج عليهم ، فرفض هذه النسبية مؤكدا ان الفضيلة دائما واحدة رغم تعدد مسمياتها ، وهى تكمن فى « ادراك الخير » حسبما يشير الضمير الاخلاقى للانسان دونما حاجة لمعلم ، فان كان طريق الفضيلة يتحدد من خلال الاختيار بين بديلين ، فاما ان اكون صادقا او كاذبا ، اما ان اكون امينا او غير امين ، اما ان اكون عادلا او ظالما .. الخ ، فان استفتاء هذا الضمير الحى يرشدنا دائما الى ان الخير هو فى سلوك طريق الصدق والابتعاد عن الكذب ، طريق الامانة ، طريق العدل .. وهكذا ، ورغم تعدد أسماء الفضائل الا انها فى جوهرها فضيلة واحدة هى كما اكد سقراط « ادراك الخير » . وسلوك طريقه . من هنا كانت عبارة سقراط التى عارض بها العبارة السوفسطائية ان « الفضيلة علم لا يعلم » .

لقد كانت المعارك الفكرية بين المبادئ السوفسطائية كما عبر عنها بروتاجوراس وبين سقراط وافلاطون ومن بعدهما ارسطو ، كانت تحسم على الصعيد الفلسفى . النظرى لصالح هؤلاء الفلاسفة ، بينما كانت الحياة الاثينية كما قلنا من قبل تتنفس تلك المبادئ البروتاجورية .

واذا كنا مع سقراط وافلاطون فى ان للفضيلة مفهومها المطلق الذى يجب ان نتمسك بثباته ونسلك طريقه - حيث ان الفضيلة لا تتجزأ وان التسليم بنسبيتها تماما يعنى انهيار الدعائم الاساسية لاي مجتمع مسدى متماسك ، ولقد عبر سقراط عن هذا المعنى للفضيلة حينما صاح فى وجه اقريطون تلميذه الذى عرض عليه الهرب من السجن متحدثا بلسان القانون الذى طالما احتزمه وقدمه وطالب بالحفاظ عليه وطاقته « انتصور مدينة لا يحترم أهلها القانون .. الا تندك هذه المدينة من

اساسها «(١٢) - الا اننا رغم ذلك لا نملك الا الاقرار مع بروتاجوراس بأن للفضيلة جانبها النسبى المتغير من مجتمع الى مجتمع ، ومن زمان الى زمان ، ومن فرد الى آخر ، فما نراه نحن اليوم سلوكا فاضلا فى كثير من ميادين حياتنا لم يكن يرى فيه اجدادنا الا شرا مستطيرا ، وما نراه نحن فى الشرق سلوكا فاضلا قد يراه الغربى كذلك . وهذا لا ينفى بالطبع ما اكدها من أن للفضائل جانبها المطلق الذى لا يتغير بتغير الزمان او المكان او الأشخاص .

وعلى أى حال ، فان القيمة الأهم لأراء بروتاجوراس تكمن فيما اثارته هذه الأراء الجريئة التى أعلنها من مناقشات لم تتوقف بعد حول معنى الفضيلة .

وبالإضافة الى ذلك فان أراءه الأخلاقية عن نسبة الفضيلة قد أدت به الى الكشف عما هو أكثر أهمية حيث استنتج بناء عليها نظرية رائعة فى أصل الحضارة الانسانية عموما خلاصتها أن حضارة الانسان من صنع الانسان ، فالطبيعة لم تهبه شيئا ، فالانسان لم يملك شيئا بالطبيعة اللهم الا « النار والعلم بالصناعة » كما تشير « اسطورة بروميثيوس » (١٣) .

ولقد أحسن الانسان استغلال قدراته العقلية والعملية فى السيطرة على الطبيعة وتسخير كافة امكانياتها لخدمته ، حيث أنشأ المدن وإقام الجماعات ووث فى حياته مفاهيم المدنية والعدالة والصدقة ، كما أنشأ الفنون والصناعات . وباختصار فقد أنشأ كافة مظاهر الحضارة بنفسه حتى الدين واللغة . وقد نجح بروتاجوراس الى أبعد حد حينما أكد على أن الانسان قد أنشأ حضارته على دعائمين ، هما العلم والعمل . وقد عبر عن ذلك بقوله « لا خير فى فن بلا تجربة أو فى تجربة بلا فن » ويعنى أكثر وضوحا « لا خير فى نظر بلا عمل » ولينا فى حاجة الى برهان على أن تساوق الفكر والعمل ، وارتباط العلم بالسلوك هو مفتاح أى تقدم يحققه الانسان وهو جوهر أى حضارة .

وبعد ، فقد كان بروتاجوراس من دعاة الحرية ، حرية الفرد ازاء

أى سلطة أيا كانت اجتماعية كانت أو سياسية أو دينية ، فلا سلطان على الفرد إلا نفسه ولا أحد يملك إجباره على الاعتقاد بأى معتقد . ولقد كان هو نفسه يعيش هذه الدعوة دون خوف أو تردد ، فحينما سئل يوما عن الآلهة ، هل يعتقد فى وجودها أم لا ؟ كانت اجابته « أنه لا يستطيع أن يعلم اذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة ، ولا هيئتها ما هى لأن امورا كثيرة تحول بينه وبين هذا العلم ، منها غموض الموضوع وقصر الحياة » (١٤) .

ولا شك أن هذا الرأى يتفق تماما مع منطق فلسفته الحسية ، فهو لا ينكر فى تلك العبارة وجود الآلهة ، وانما ينكر معرفته هو بها . وانكاره لهذه المعرفة جاء نتيجة لأمرين . أولهما : غموض الموضوع ، والغموض هنا لا يفهم إلا بالقياس الى التجربة الحسية التى يؤمن بروتاجوراس بأنها معيار المعرفة حيث لا يمكن أن نتيقن يوما من وجود الآلهة عن طريق الخبرة الحسية . وثانيهما : قصر الحياة . وهذا امر يترتب على سابقه ، فغموض الموضوع يرتبط هنا بقصر حياة الانسان ، فخبراته محدودة بعمره القصير . فلعله يقصد اذن أن الموضوع غامض على من كانت الحواس هى مرجعه الأساسى فى المعرفة ، وعلى من كانت حياته مقصورة على جمع الخبرات الحسية التى لا يقع فيها أى خبرة مباشرة بالآلهة .

وقد انتقلت هذه الحرية الفكرية التى تنفسها بروتاجوراس وعبر عنها واعتبرها حقا لكل الناس الى اقرانه من السوفسطائيين فكتبوا دعوة قوية الى تحرير الأرقاء . وبنام على ما اثاره زعيمهم عن التعارض بين الاتفاق والطبيعة فى مجال الأخلاق والسياسة ، أعلن يوربيدس Euripides انكاره للفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقائق وكان ذلك موضوع شائك بالنسبة للآثينيين انذاك فقال « أن هناك امرا واحدا يجلب العار على الأرقاء هو الاسم ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك فى شئ فكل منهم يحمل روحا سليمة » . ولقد

أكد هذا الرأي الخطيب الكيداماس Alcidean في قوله بأن الله قد خلق كل الناس أحرارا ولم تجعل الطبيعة أى واحد منهم عبدا (١٥) .

وقد شارك كل السوفسطائيين فى تأكيد هذه الدعوة سواء كانوا من اتباع الانسان كبروتاجوراس ، أو من اتباع الطبيعة كإنطيفون الذى صدم الشعور اليونانى المحافظ. صدمة قوية حينما أعلن عدم وجود أى فارق طبيعى بين الاغريق والبرابرة (١٦) . وقد كانت تلك الدعوة على طرفى نقيض من دعوة أفلاطون الذى تحفظ ازاء مناقشة موضوع الرق واعتبره أمرا مسلما به فى «الجمهورية» . ومن دعوة أرسطو الذى كان له اليد الطولى فى تبرير الرق والبرهنة على ضرورته فى المجتمع المدنى حيث أن الرقيق هو «الالة الحية فى المنزل» وأن نقص العبيد فى المدينة يعد نقصا ينبغى استكماله . ومن ثم فقد وصل الأمر به الى اجازة الحرب من أجل «صيد الأرقاء» (١٧) .

وهكذا يتكشف لنا شيئا فشيئا أبعاد الخلاف الفكرى بين بروتاجوراس وبين معاصره سقراط ومن بعده أفلاطون وأرسطو ، فقد كان خلافا أساسه تلك الآراء التنويرية الجريئة التى أطلقها هذا الفيلسوف الذى كان اصدق تعبيراً عن الروح اليونانية الشابة الاصيلية ، تلك الروح التى ركز بروتاجوراس على أن يطلق عنانها نحو كشف المجهول والسيطرة على الطبيعة وصناعة حضارة أكثر رقيا وتقدما .

ولن نخالف الحقيقة اذا قلنا أن مكانته الحقيقية - من زاوية فلسفية وحضارية - لا تقل أن لم تكن تزيد فى اعتقاده عن مكانتهم جميعا ، فقد كان ممثلا لأول مذهب فلسفى منفتح فى تاريخ الفلسفة وإن كان فى واقع الأمر ضد فكرة المذهب ، فى حين كان هؤلاء يمثلون بدرجات متفاوتة أصحاب مذاهبه مغلقة ، ويكفيه فضلا عليهم أنه حول انظارهم جميعا الى البحث فى الانسان ومشكلاته ، فكان أكبر ممثل للحركة الانسانية التى ظهرت فى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد .

وإذا كان ذلك كذلك بالنسبة للعصر اليونانى ، فإن مكانه بروتاجوراس الفلسفية قد تدعمت حينما تعدت عصره ، فكانت أراءه أكثر قوة وتأثيرا بالنسبة للعصر الحديث ، حيث شهد هذا العصر احياء للأراء البروتاجورية فى نسبة المعرفة والوجود ، وبالذات فى نسبة الأخلاق ، وقياس الخير والشر بما يترتب على السلوك من نفع للإنسان الفرد ، فليس من شك لدى أحد الآن أن بروتاجوراس هو الجد الأول للبراجماتيين المعاصرين سواء على المستوى الفلسفى أو على المستوى الحياتى ، إذ لا يمكن فهم أقوال هؤلاء البراجماتيين معزولة عن أراء جدهم الأكبر ، فحينما يقول وليم جيمس « إن الحقيقى ليس سوى النافع الموافق المطلوب فى سبيل تفكيرنا ، تماما كما إن الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب فى سبيل مصلحتنا » (١٨) . و « إن المطلق ليس صحيحا على أى نحو » (١٩) . فهل يمكن أن نشك لحظة فى أنه وإقرانه يمثلون بروتاجوراس العصر الحالى !! . ولقد كان شيلر - وهو أحد كبار الفلاسفة البراجماتيين - على حق حينما كتب كتابه « Why Protagoras not Plato » معلنا أن بروتاجوراس هو جدهم الأول .

أما حياتنا المعاصرة العادية ، فقد تخللتها نظرة نفعية مادية بروتاجورية تحكمت فيها بشكل يؤكد أننا نعيش عصرا بروتاجوريا جديدا مغلفا بأطار براجماتى معاصر تسلسل الينا فى ثوب أمريكى خلاب . فهل يصلح هذا الثوب لنا ، أم نحن بحاجة الى سقراط جديد (*) ؟ !! .



هوامش الفصل الثالث

(١) انظر : هذه التشريعات والتعليق على اهميتها بالنسبة للديمقراطية الاثينية في : د. مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية ، مطبعة لجنة البيان العربي ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، ١٩٥٣م ، ص ٧٦ - ٧٧ .

وكذلك : د. ابراهيم دسوقي اباضه وعبد العزيز الغنام : تاريخ الفكر السياسي ، دار النجاح ببغروت ، ١٩٧٣م ، ص ١١ .
وانظر أيضا : تشارلز الكسندر روينسن : اثينا في عهد بركليس ، ترجمة أنيس فريحه ، مكتبة لبنان ، ١٩٦٦م ، ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) انظر : د. مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية ، دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦م ، الفصل الخاص برفض الصور الجدلية للعلم وتقنين الجدل ، ص ٥١ وما بعدها .

(٣) انظر : Kerferd : G. B. : The Sophist movement. Cambridge University Press, 1981, p. 15.

(4) Ibid. , p. 42.

(٥) د. أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار احياء الكتب العربية ، الطبعة الاولى القاهرة ، ١٩٥٤م ، ص ٢١٧ .

(6) Kerferd G. B. : op. cit. p. 43.

(7) Ibid, p. 42.

(8) Ibid, p. 43.

(9) Gombers, Greek Thinkers , Part I, p. 450 .

(١٠) انظر : افلاطون : ثياتيتوس ، الترجمة العربية للدكتور ه اميره حلمي مطر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣م ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

(11) Plato : Protagoras, Translated By B. Jowett, « the Dialogues of Plato » . in « The Great Books of the western world » Vol. 7, London , 1952 , pp. 323 - 328 .

(١٢) أنظر : أفلاطون : أقريطون ، الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود في « محاورات أفلاطون » ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٧م .

(١٣) أنظر :

Plato : Protagoras , Eng trans . by Jowett, pp. 321 - 323.

(١٤) أنظر : شذرات بروتاجوراس في : د . أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٤ .

وأنظر : موقف بروتاجوراس بالتفصيل من الألوهية في : د . مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٤م ، ص ٨١ - ٨٢ .

(١٥) جورج سباين : تاريخ الفكر الميثاقي ، ترجمة حسن جلال العروسي ، الجزء الأول ، دار المعارف بمصر ، ص ٣٤ - ٣٥ .

(١٦) نفسه ، ص ٣٤ - ٣٥ .

وأنظر : شذرات أنطيفون في :

Freeman K, The Pre - Socratic Philosophers, Oxford , 1959- p. 398 .

وترجمتها العربية في : فجر الفلسفة اليونانية، السابقة على سقراط لأحمد فؤاد الأهواني ، ص ص ٢٩٣ - ٢٩٨ .

(١٧) أرسطو : السياسية ، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩م ، ص ١٠٠ وما بعدها .

(١٨) وليم جيمس : البراجماتية ، ترجمة محمد علي العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص ٣٥٣ .

(١٩) نفسه ، ص ٣٥٧ .

(*) أنظر : د . مصطفى النشار : هل من سقراط جديد ؟ ! ، مقال بمجلة « القاهرة » القاهرية ، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، العدد ١٩ .

الفصل الرابع

سقراط ..

والموت فى سبيل الحقيقة •

فى عام ٤٧٠ قبل الميلاد ولد فى اثينا طفل يدعى سقراط لوالدين متوسطى الحال ، فقد كان أبوه صوفرنيسقوس يعمل نحاتا يكسب عيشه من بيع ونحت التماثيل وكانت أمه فايناريت تعمل قابلة (أى مولده) ولضيق ذات اليد لم يستطع سقراط أن يكمل تعليمه وأخرجته والده من المدرسة وهو ما يزال بعد فى حوالى الثالثة عشرة من عمره ، ولكن الصبى لم يضق ذرعا فلم يهتم والده بالتقصير ولم ينهال على والدته سبا ، بل قال : ان ما تعلمته من المدرسين يكفينى ولن انساه اما ما سأتعلمه من الحياة ورجال المدينة فهو ما سيجعلنى رجلا صالحا حقا • وخرج الصبى الى الحياة حيث حاول بعد ذلك أن يتعلم صنعة الأب فذهب الى مرسمه ويهرته مهارة والده فى ضرب الحجر واخراج التماثيل فى أبهى صورة فسأله : كيف يا أبى تستطيع تقدير مدى العمق الذى تشق اليه الحجر وهو بهذه الصلابة لتظهر ملامح الأسد بهذه الدقة ؟ فاجابه والده : يا بنى اننى لا افعل شيئا أكثر من اننى أجيد تصور الأسد داخل الحجر واتصور أنه سجين وعلى أن اطلق سراحه •

ولكن سقراط لم يفهم آنذا ماذا يقصد والده بهذه الاجابة الغامضة لكنه تذكر ما قالته له أمه حينما سألتها ذات يوم عن كيف تجيد توليد السيدات الحوامل وعن سر مهارتها فى هذه الصنعة ، فقد قالت شيئا قريبا مما قاله والده ، حيث اجابت : اننى يا بنى لا افعل شيئا أكثر من اننى احاول مساعدة الطفل على الانطلاق من رحم أمه !!

وكان هذا هو الدرس العظيم الذى حفظه سقراط ووعاه عن والديه فيما بعد ، فحينما شب الصبى عن الطوق وأصبح رجلا بين الرجال وجد مدينته أثينا تعج بالرجال الذين يكترون من النقاش والجدل ، فهم لا يتوقفون لحظة عن الحوار الصائب والضجيج المستمر ، فى السوق ، فى المنازل ، فى المدارس ، فى النوادى وفى الشوارع ، فى الصباح والمساء وفى النهار وبالليل ، الكل يتناقش حول كل شئ وفى أى موضوع . وتصور سقراط للحظات أو لأيام أنه فى مدينة كل أهلها حكماء وكل الوافدين عليها أيضا كذلك .

ولذا فضل أن لا يتدخل فيما لا يعنيه واكتفى بموقف المتفرج الذى يشاهد كل ذلك دون أن يدعى أنه سيدخل فى زمرة هؤلاء الحكماء ، الى أن حدث ما غير مجرى حياته الهادئة حينما أتى أحد الأصدقاء وكان يدعى خيريفون وأخبره أنه سأل كاهنة معبد دلفى عن أحكم الناس فقالت : انه سقراط . ودهش سقراط لكن لم تطل دهشته كثيرا فقد أدرك المقصود بذلك ، فهو لم يكن يوما من المدعين للحكمة وربما يكون فى هذا هو أحكم الناس . ولكنه أراد التأكد من استنتاجه هذا ، ولشد ما كانت دهشته حينما بدأ يسأل من يدهون الحكمة والعلم كل فى مجاله ووجد أنهم جميعا لا يعرفون ماهية (أى جوهر) ما يدعون العالم به ، فلاخيس الذى يدعى الشجاعة لا يعرف ما هى الشجاعة ، وخارميدس الذى يدعى الحكمة والاعتدال لا يعرف ما هى الحكمة ولا ما هو الاعتدال ، وأوطيفرون الذى يدعى انه اتقى الناس لا يعرف ماهى التقوى ..

وهكذا كشفت لسقراط تلك الحقيقة المفزعة !! ان الاثينيين لا يعرفون شيئا . انهم جماعة من الجاهلئين ، فالذى يعتقد أنه فاضل لا يعرف شيئا عن ماهية الفضيلة والذى يدعى المهارة فى صناعة معينة لا يعرف معنى المهارة أو ماهية صناعته ، والذى يدعى التدين لا يعرف معنى التدين الحقيقى ولا يعلم ماذا تعنى العبادة ولا لمن تكون !!

وتحصر سقراط كثيراً على قومه وعلى مدينته ، فقد كانت اعظم المدن ، لقد هزمت الفرس وقهرتهم في موقعة سلاميس البحرية وهى المدينة الصغيرة وهم من هم في قوة العدة والعدد ، وكانت مدينة الشعراء العظام ، مدينة هوميروس صاحب الاللياذة والوديسه . وهزود صاحب الأعمال والأيام وغيرهما ، كانت مدينة يحافظ أهلها على القانون ويقدمونه ويحترمون أحكامه ، كانت مدينة الأخلاق الأرستقراطية الرفيعة والأجاد السياسية والحربية الفريدة ، فإين ضاع كل ذلك وإذا أصبحت مدينته تعج بالأغراب من السوفسطائيين الذين أشاعوا بين الناس فوضى الاعتقادات والأحكام وملأوا عقولهم بحب الجدل لمجرد الجدل ، وعلموهم كيف يقبلون الحق باطلا ويلبسون الباطل ثياب الحق فأصبح الخير في نظرهم شراً وأصبح الشر خيراً ؟ وكيف أقبل أهل أثينا على هؤلاء الأغراب يتعلمون منهم هذه التعاليم الفاسدة الغربية ويدفعون لهم لقاء تعلمها هذه المبالغ الباهظة ؟

ولكن سقراط لم يتوقف عند حد هذه الحسرة وذلك الألم الذى اعتصر نفسه على قومه ، بل أخذ على عاتقه مهمة اصلاح حال قومه ومدينته ، فهجر زوجته وأهمل مطالب اولاده وخرج الى الشوارع والأسواق والمنتديات يناقش قومه ويفرغ عقولهم من تلك الأفكار الرديئة ويبصرهم بما هم فيه من جهل مطبق يهدد المدينة بالانهيار - فلم تكن المدينة عندهم هى الطبيعة الساحرة أو الابنية الفاخرة بل هى الناس وأن تغلب على الناس شيطان الجهل وسكنت عقولهم الأفكار الخاطئة السطحية فهى منهارة لا محالة - وقد روى لنا أفلاطون وهو أعظم تلاميذ سقراط فى محاوراته التى ألفها تخليداً لذكرى استاذة كيف أخذ سقراط يفرغ تلك العقول مما علق بها من علم زائف وادعاءات كاذبة . كما روى لنا اكسينوفون المؤرخ فى مذكراته أمثلة عديدة لتلك المناقشات التى دارت بين سقراط ومدعى الحكمة ومنهم جلوكون شقيق أفلاطون ، فقد كان شاباً لم يتجاوز العشرين من عمره ورغم ذلك ركب الغرور وتاقت نفسه للمشاركة فى سياسة المدينة ورغب أن يكون أحد حكامها وحاول

أفلاطون أخوه وكان يكبره بعدة أعوام أن يثنيه عن عزمه ويعيده إلى طاعة أهله لكنه فشل « فقدم إليه سقراط وأخذ يحاوره بطريقته التهكمية الشهيرة ، حيث بدأ بحديث انتفخت له أوداج جلوكون حيث عظم من شأنه ومن علمه وادعى أمامه أنه يجهل أمور السياسة والحكم وطلب أن يستفسر منه عن بعض الأمور التي يلزم الحاكم معرفتها كالافتصاد وفنون الحرب ورحب جلوكون ولكن جاءت أسئلة سقراط عن دقائق تلك الأمور التي كان يجهلها جلوكون فجاءت إجاباته معبرة عن سطحية اكتشاف معها أنه لا يعلم مايلزم الحكام من علم دقيق بالاقتصاد والعلوم العسكرية فضلا عن أن مفهومه عن العدالة لم يتضح ، فأقر بجهله وعاد إلى رشده .

وهكذا كان ثبأن سقراط دائما مع مدعى العلم ومزيعى الحقائق . ولكن هذه المهمة التي تبناها وأقنى عمره في تحقيقها كان لها آثارها السلبية الشديدة عليه ، فقد اتهمه الآثينيون بأنه أفسد الشباب الآثينى واتهموه كذلك بأنه كافر بالآلهة كما اتهم بأنه يبحث فيما تحت الثرى والأمور الطبيعية وفي السحر والشعوذة . وقدم بناء على ذلك للمحاكمة ، ورغم أن هذه التهم كانت ملفقة ولها خلفيتها السياسية إلا أن سقراط وقف في ساحة المحكمة الآثينية يدافع عن نفسه ليس ضد هذه التهم فقط بل عن قيم المدينة المتوارثة التي أضعها أهلها وعن حرية الفكر المقدسة التي أهدروها ، فقد أوضح لهم زيف هذه التهم بقوله أنه لم يفسد الشباب لأنه إن كان هو المفسد فمن هو المصلح ، إن المصلح دائما واحد بينما المفسد هم الكثرة وأوضح أنه قد قام بمهمة الإصلاح التي كلف بها من الآلهة فحاول إعادة المدعين إلى رشدهم وتجمع حوله الشباب ليشاهدوا بأعينهم كيف يتساقط المدعون ، كما أنه حاول طوال حياته أن يعلم الشباب مثال العدالة الحققة وطريق تحقيقها في المدينة بعدما انقلبت الموازين وضاعت القيم ، فكيف يتهم بالاحاد وهو يؤمن بهذه الرسالة الالهية ويهب حياته

لتنفيذها ، ان المؤمن بآثار الالهة يؤمن بالالهة نفسها ولا مجال للتشكيك في اعتقاده بوجود الالهة . وروى لهم كيف انه كان يقدس قانون المدينة ويحترمه وكيف انه عارض رغبتهم في محاكمة قواد حملة الأرجينوسا جماعة لمخالفة ذلك لنص القانون الاثيني .

لما عن التهمة الثالثة فقد دافع عن نفسه باخضار قائلا : ايها الاثينيون ان الحق الصريح اننى لم اكن من الباحثين في الطبيعة يوما . وقد كان سقراط هكذا فعلا ، فقد هاجم الفلاسفة السابقين عليه الذين بحثوا في اصل العالم الطبيعى من داخل العالم الطبيعى اى اولئك الذين كانوا يرون ان اصله اما الماء كما قال طاليس اى الهواء كما قال انكسيمانس او النار كما قال هيراقليطس او العناصر الاربعة مجتمعة كما قال انكساجوراس وابنادوقليس ، فلقد هاجمهم وشبههم - كما يقول اكسينوفون - بالمجانين حيث انهم يختلفون فيما بينهم 'كاختلاف المجانين فيما يدعون حول ذواتهم . لقد كان سقراط يردد دائما ان الانسان مهما بحث في الطبيعة وحاول تفسيرها فلن يصل الى معرفة اسرارها لان من يملك ذلك فقط هو الاله الذى صنعها ، ولذلك فقد كان يدعو الانسان الى ان يعرف نفسه أولا فهو ان ادرك طبيعته أدرك انه ايضا صنعة الاله مثله مثل اى كائن او اى شيء طبيعى اخر .

ولكن غوغائية المحكمين ورغبتهم في التخلص من هذا الرجل - الذى اقلق راحتهم وكشف عن تفاهتهم وبدا وكأنه يعلو بطبيعته السامية عن طبائعهم الانانية - جعلتهم لا يلتفتون الى هذا الدفاع الذى كان كفيلا بتبرئته ، ويصوتون ضده باغلبية ضئيلة . وكان ذلك يعنى الاقرار بذنوب سقراط ووجوب معاقبته . ولذلك فقد طلبوا منه - حسب القانون الاثينى - ان يقترح لنفسه عقوبة ولكنه رفض ذلك - رغم الحاج تلاميذه عليه بان يطلب دفع غرامة يتولون هم دفعها عنه - قائلا : ان على الدولة ان تكرمه وتخصص له معاشا استثنائيا ، واضاف انه لو خرج من ساحة المحكمة بريئا فسيواصل مهمته في اصلاح حال المدينة . فاعيد التصويت

على عقوبته وجاءت الاغلبية الساحقة تطالب باعدامه . ووقف سقراط بعد ذلك في ثقة وثبات فشكر من صوتوا لصالحه وعفى عن الآخرين ثم اُردف قائلا : والان لنا الى الموت وانتم الى الحياة فأبنا مصره افضل !! العلم عند الاله !! .

ولقد نفذ الحكم واعدم سقراط بشرب السم بعد شهر قضاه في السجن يحاور تلاميذه ويعلمهم درس اللبثات على المبدأ وسلوك طريق الفضيلة بوحى من الاتزان والعقل لا بوحى من العاطفة والهوى . ورفض أثناء ذلك أكثر من عرض عرضه عليه تلاميذه بالهرب من السجن ، ولشد ما نهرهم على ذلك وذكرهم بضرورة احترام القوانين وتنفيذ احكامها فمهما كان الحكم ظالما يجب تنفيذه ، فاحترام القانون يعنى استمرار المدينة وهو علامة المدنية والتحضر ، اذ لا يمكن أن نتصور مدينة لا يحترم أهلها القانون . انها لن تكون مدينة بل جماعة من الرعايا الذين يعيشون وفقا لخرائزهم لا وفقا لعقولهم وتمدينهم .

لقد مات سقراط في عام ٣٩٩ قبل الميلاد ، ورغم أنه لم يكتب شيئا الا انه بهذه الحياة الحافلة التي عاشها كسلسلة من المواقف العظيمة اثر في تلاميذه ومعاصريه وفي تاريخ الفكر الانساني تأثيرا لايدانيه تأثير اى فيلسوف آخر . ولقد تحقق من هذه المواقف ما أراد سقراط ، فقد استعادت أثينا مجدها واصبحت منذ ذلك التاريخ قبلة يقصدها المفكرون وكعبة يحج اليها كل من يندش العلم والمجد ، فاصبحت منارة الحضارة والعلم اليوناني وشهدت على يد افلاطون وارسطو ازهى عصور الفكر الانساني في التاريخ .

ولا ادري لماذا تقفز الى ذهني دائما صورة سقراط وتماثل امامي أحداث حياته كلما فكرت في اوضاعنا الحالية . ان مجتمعنا المعاصر هو مجتمع أثينا في عصر سقراط ، فحياة أهله اشبه بحياة أهل أثينا

آنذاك ، وتدهور عاداته وتقاليده أشبه بما ساد اثينا ، وتدنى أوضاعه
وضياع قيمه واضطرابها من تأثير الأعراب هو ما عاشه أهل اثينا في تلك
الأيام . ان السوفسطائيين في عصرنا كثيرون ، فهل من سقراط جديد
يحمل المصباح ويتحمل المسؤولية ويبشر بميلاد فجر مجد فكرى
جديد نتمناه ؟



أهم مصادر الفصل الرابع

— أفلاطون : الدفاع : الترجمة العربية لزكى نجيب محمود ،
في « محاورات أفلاطون » ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة
والنشر ، ١٩٣٧ م .

وكذلك ترجمة عزت قرنى ، في « محاكمة سقراط » ، القاهرة ،
دار النهضة العربية ، ١٩٧٣ م .

— أفلاطون : أوطيقرون : ترجمة زكى نجيب محمود في « محاورات
أفلاطون » .

وكذلك ترجمة عزت قرنى في « محاكمة سقراط » .

— أفلاطون : اقريطون : نفس الترجمتين العربيتين .

— كوراميس : سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال : ترجمة
محمود محمود ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٦ م .

— أميره حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان : القاهرة ، دار النهضة
العربية ، ١٩٧٧ م .

— يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : القاهرة ، مطبعة لجنة
التأليف والترجمة والنشر ، ط ٣ ، ١٩٥٣ م .

— مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة
الإسلامية والغربية ، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٤ م .

— Burnet : Greek Philosophy from Thales to Plato, London,
Macmillan and co. LTD, 1961.

— Guthrie : Socrates, Cambridge, At the University Press,
1971 .

الفصل الخامس

أفلاطون ..

و « الكهف » .

ولد أفلاطون ابن أريستون لأسرة عريقة في أرستقراطيتها ونسبها
الالهى فى عام ٤٢٨ قبل الميلاد فى فترة عصيبة كانت تشهدها مدينة
أثينا وتركت تلك الأحداث العصبية المتلاحقة أثرها البالغ عليه فيما بعد ،
فحينما ولد لم يكن قد مر عام على وفاة زعيمها الكبير بريكليس .
ولم يكد الصبى يبلغ الرابعة عشرة من عمره حتى فقدت أثينا أسطولها
فى صقلية . وحينما بلغ الثانية والعشرين تقريبا هزمت من أسبرطه
وحطم الأسبرطيون أسوارها واستولى على الحكم فيها الطغاة
الثلاثين وقد كان منهم كريتياس ابن عم أمه كما كان خارميدس خاله أحد
معاونيهم ولما كان أفلاطون قد بلغ حوالى الرابعة والعشرين من عمره
آنذاك فقد كان بإمكانه بمساعدة أخواله المشاركة فى الحكم ولكنه
رفض أن يشارك فى مظالم هؤلاء الطغاة أسوة برفض سقراط لذلك ،
فقد كان أفلاطون فى ذلك الوقت قد اتصل بسقراط واختاره دون
سواه من معلمى أثينا ليتلمذ على يديه . وحتى ذلك الحين كان
أفلاطون يحلم بالمشاركة فى حكم مدينته ويتحين الفرصة المناسبة لذلك .
ولكن هذا الحلم قد تحطم نهائيا فى عقله حينما بدأت الديمقراطية حكمها
بعد ذلك بإعدام سقراط .

ولقد كانت هذه الحادثة - فيما يبدو - هى الفاصل بين عهدين
فى حياته ، عهد الثقة فى إصلاح أحوال المدينة عن طريق المشاركة
فى الحياة السياسية ، وعهد بدأ يقتنع فيه أن طريق الإصلاح ليس
مفروشا بالورود ، فهو يعيش فى ظل مجتمع أما يحكمه الطغاة

أو الفوغائية وليست هذه هي البيئة الصالحة للإصلاح المنشود ، فلا بد من العمل على تغيير هذه البيئة أولا تغييرا جذريا .

وقد وصل افلاطون الى تلك القناعة بعد سلسلة من الزيارات التي قام بها لـ مختلف المدن اليونانية خاصة المدن التي تستوطنها المدارس الفلسفية ككورينائية وميجارا وجنوب ايطاليا كما زار بعض المدن الشرقية خاصة في مصر القديمة . وكانت من بين تلك الزيارات زيارة هامة هي التي اوصلته الى تلك القناعة هي زيارته لمدينة سيراكوصة حيث تلقى دعوة من ملكها ديونيسيوس فذهب على أمل أن يجد هناك تلك البيئة الصالحة لتطبيق فلسفته السياسية التي كانت قد بدأت تتبلور في ذهنه ، ولكن خاب ظنه مرتين . مرة مع ديونيسيوس الاول ومرة أخرى مع وريثه ديونيسيوس الثاني . وفيما بين هاتين المرتين وكنتيجة للمصير المؤسف الذي كاد ينتهي الى حتفه من زيارته الأولى ، اقتنع افلاطون أنه لا سبيل الى الإصلاح الا اذا بدأ من الصفر أى الا اذا بدأ بتغيير البيئة السياسية ، وهذا التغيير كما تصور افلاطون يتم من خلال تنشئة الشباب على حب الفلسفة واحترامها وذلك من خلال نظام تربوى قدمه في محاورته الشهيرة « الجمهورية » ، لكن كيف يتم له تنفيذ ذلك النظام ؟ !

ان بداية الطريق تمثلت عنده في تأسيس مدرسته الفلسفية الخاصة - وكانت اول المدارس الفلسفية في أثينا - ومنذ ذلك الحين بدأ اتجاهه التاملى في الفلسفة حيث اختار حديقة البطل أكاديموس في أطراف أثينا وأسس عليها المدرسة وأطلق عليها الأكاديمية واتخذ فيها اسلوبا جديدا في التعليم هو أسلوب الحوار والنقاش ، كما اقتضت المدرسة على قبول الطلاب من ذوى الاهتمامات العلمية الخالصة وخاصة علماء الرياضيات ، فقد كانت تشبه بمعاهد العلم المتخصصة الراقية في عصرنا ، ولاعجب أن اتخذ اسم الأكاديمية هذا المدلول العلمى الراقى منذ افلاطون الى يومنا هذا .

ولقد كان الكشف الأعظم والأصيل لأفلاطون الذى اعلنه لتلاميذه فى عالم الفلسفة وهو ما أسماه « نظرية المثل » - المثل يعنى الوجود الكلى الثابت للأشياء والتصورات وهو الوجود الحقيقى - يعتمد على اقتناعه بأننا نعيش فى عالم من الظنون والأوهام ونسئل كذلك ان ظللنا نتعلق بعالمنا الأرضى المحسوس ، فالحقيقة ليست فيه ، بل هو نفسه ليس حقيقيا . ولن ندرك ذلك الا بتمزيق تلك القيود التى تربطنا اليه ، وفك حصار الشهوات التى تحجب عنا طريق كشف الحقيقة . ولكن صعب على التلاميذ فهم هذا الحديث النظرى الغامض ، فعبر لهم أفلاطون عن فكرته بتشبيه - قاربت شهرته شهرة أفلاطون نفسه - هو « تشبيه الكهف » ، فقال لهم : اننا نشبه ما نكون فى حياتنا الأرضية هذه بأناس قيودا بالسلاسل الى جدار كهف مظلم ولم يروا فى حياتهم سوى تلك الظلال التى ترسم أمامهم على ذلك الجدار من خلال فتحة الكهف المواجهة لهذا الجدار ، فهم يرون ظلالا للأشخاص وأشياء ويعتقدون بالطبع ان هذه الظلال هى الحقيقة لأنهم لا يرون سواها . ولكن ماذا يحدث لو استطاع أحد هؤلاء الناس ان يفك قيده ويتسلل خارجا من الكهف ؟

ان هذا الشخص سيكتشف حينذاك فقط انه كان واحدا حين ظن ان حياته السابقة فى الكهف كانت حياة وان ما رآه خلالها كان أشياء حقيقية . وسيعرف لأول مرة ان هذا الذى ظنه الحقيقة ليس الا الظلال والأشباح لأشياء أخرى تمر الآن امامه وهى الأشياء الحقيقية حقا .

ولقد كان هذا التشبيه هو نقطة الارتكاز والانطلاق عند فيلسوفنا . فقد استنتج منه ان علينا ان نبحث عن الحقيقة جاهدين وليس طريق الوصول اليها سهلا لأننا فى نظره مقيدين بسلاسل من الصعب التخلص منها وهى شهواتنا ، وحبنا الشديد لهذا العالم الأرضى الفانى . اذ لا يستطيع التخلص من هذه السلاسل الا ذلك الانسان القادر على التغلب على شهواته وكبح جماح نفسه ، وكبح جماح النفس لا يكون

الا بأن يغلب العقل على قوتى الشهوة والحماسة (الغضب) ، فالنفس الانسانية فى رؤية ذات قوى ثلاث هى قوة الشهوة التى تكون النفس الشهوانية وقوة الغضب والحماسة التى تكون النفس الغضبية وقوة العقل التى تكون النفس العاقلة ، وكل منا لديه هذه القوى الثلاثة لكن بدرجات متفاوتة فان تغلب العقل على قوتى الشهوة والغضب كان الانسان اميل الى طريق الفلسفة وكان باستطاعته اكتشاف عالم الحقائق (عالم المثل) . وان تغلبت القوة الغضبية كان الانسان اميل الى الشجاعة الفطرية فيصبح محاربا شجاعا ، وان تغلبت قوة الشهوة فهو انسان عادى بين عامة الناس الذين لا يتميزون بشئ ، لكن باستطاعتهم ان كافحوا شهواتهم وتغلبوا عليها فى نفوسهم ان يرتقوا الى طبقات اعلى فيصبحون من المحاربين او من الفلاسفة .

ولما كان افلاطون قد اقنعنا من قبل باننا جميعا نعيش فى عالم من الظنون ماعدا اولئك الذين يستطيعون فك قيودهم فيتعرفون على الحقيقة كاملة ، ولما كان القادرون على ذلك فقط هم الفلاسفة ، ولما كان هؤلاء الفلاسفة هم من يعيشون وفقا لعقولهم ووفقا لما يتوصلون اليه من حقائق فان هؤلاء بالطبع هم ما يجب ان يشكلوا رأس الدولة اى حكامها . فالحاكم عنده يجب ان يعرف ماهيات وحقائق الامشياء بما فيها ماهية العدالة والحكم الصالح وهم من يدركون الخير بالنسبة للدولة وللشعب . وان سألناه عن كيف يتولى الفلاسفة الحكم وهم لا خبرة لهم فى شئون السياسة العملية ، لأجابنا ، على لسان احد المتحاورين فى محاورة « الجمهورية » ، متى جرينا ان يتولى الفلاسفة الحكم ولم يفعلوا !!

ان الناس يتصورون خطأ ان الحاكم هو الخبير فقط بالأمور السياسية العملية ، وأساس الخطأ هنا ان ذلك الخبير يكون خبرته تلك من مواقف جزئية معينة ولاعلم له بغير هذه المواقف فماذا يفعل لو واجهه مشكلة ثم تمر فى خبرته من قبل ؟ انه سيتصرف فيها بالقياس الى خبراته السابقة ، وقد يقع فى الخطأ من سوء التقدير

لأنه يقيس على مواقف جزئية • ولكن الحاكم الفيلسوف الذى يدعو اليه افلاطون يملك العلم النظرى الراسخ بكل شئ فيتصرف بالقياس الى علمه السابق وهو غير معرض للخطأ لأنه ينظر الى كل الأمور نظرة شاملة تراعى كافة الجوانب ، فهو - كما يقول افلاطون فى محاوره « السياسى » - اشبه بالطبيب الذى يستطيع تشخيص المرض تشخيصا دقيقا وتقديم العلاج اللازم الذى يشفى المريض من مرضه رغم انه لم يمر بخبرة هذا المرض ولم يعيشه • وهكذا يكون الحاكم الفيلسوف بالنسبة لدولته ولشعبه فهو وحده القادر على معرفة مواطن الخلل فيها ومن ثم يستطيع التشخيص الصحيح وتقديم العلاج المناسب •

ولا يغوتنا هنا ان ننوه بخطأ افلاطون فى ذلك التشبيه ، لأن الأفراد فى الدولة ليسوا كالمريض ، فالطبيب يتعامل مع اجساد مرضاه بينما الحاكم يتعامل مع شخصيات ونفوس واهواء وعقول هؤلاء الأفراد ، وليس من السهل حصر كل هذه الاهواء والنزعات ، فليس الأفراد فى الدولة كالأفراد فى قطيع من الغنم يتحكم فيهم الراعى لمجرد قيامه على رعايتهم المادية وحمايتهم من أى عدوان •

وعلى أى حال فقد كان افلاطون يستهدف من وراء ذلك ان يتولى الحكم من هم اعلم بشئونه علما نظريا وتنقصهم فيه الخبرة العملية ، فقد نص على ذلك فى « الجمهورية » حينما رأى ضرورة الا يتولى الفلاسفة الحكم فى مدينته المثالية الا بعد ان يقضوا فترة تدريب عملية بتولى المناصب الادارية فى الدولة من سن الخامسة والثلاثين حتى سن الخمسين ، وذلك بعد المرور بالمراحل التعليمية المختلفة التى تبدأ من الصبا يتلقى التدريبات الرياضية وتعلم الآداب والاخلاق الرفيعة ثم يبدؤون فى المرحلة الثانية التى تبدأ من سن العشرين وحتى الثلاثين فى تعلم العلوم الرياضية بعد فترة اعداد عسكرية من الثامنة عشرة حتى العشرين ، ومن يجتاز هذه المراحل يصبح مؤهلا لتعلم الفلسفة والجبل وقادرا على معرفة الحقائق الثابتة للأشياء وهذه هى

المرحلة الثالثة التى تبدا من سن الثلاثين حتى الخامسة والثلاثين ،
لتبدأ بعد ذلك هذه المرحلة من التدريب العملى فى شئون السياسة .
وبعد كل هذه المراحل التعليمية يكون هؤلاء الفلاسفة أهلا لحكم
المدينة .

ومن هذا ندرك مدى مشقة هذا الطريق الطويل لبلوغ مرتبة
الحكام عند افلاطون . لقد أراد أن يكون هؤلاء هم ضمان الخير
للدولة وللشعب لأنهم لن يطمعوا فى ثروة ولن ينشغلوا بتحقيق نزوة .
بل سيستهدفون دائما أسعاد مواطنيهم على أساس تحقيق مثال العدالة
فى الدولة .

وهذه الصورة المثالية التى رسمها افلاطون لما أسماه حكم الفلاسفة
لا تتفصل عن تلك الصورة التى رسمها من خلال أسطورة الكهف ،
فعلى ذلك الشخص الذى استطاع فك قيده ومن ثم استطاع رؤية الحقيقة
أن يعود ليأخذ بيد أقرانه من أولئك المربوطين الى جدار الكهف
فيحاول فك قيودهم وتبصيرهم بالحقيقة ، فسيل الاصلاح عنده
أذن يبدأ من معرفة الحقيقة معرفة نظرية ثم بعد ذلك يمكننا الافادة
من هذه المعرفة فى حياتنا العملية . فما أشبه الفرق بين حكم الفيلسوف
وحكم الخبير بالفرق بين رجل أراد اصلاح حركة المرور فى المدينة فوقف
على احد كباريها العلوية لينظر فى كيف ينساب المرور عبر الطرق
الأمامية والجانبية التى يستطيع من موقعه هذا أن يدركها ، أو آخر
أراد ذلك فصعد على أعلى ريو فى المدينة ليستطيع تقدير الأمر بصورة
افضل ويقدم حلا أكثر سلاسة من سابقة ، وبين شخص آخر استطاع
أن يركب طائرة . ومنها استطاع رسم خريطة دقيقة لكل شوارع
ودروب المدينة ، وعلى أساس ذلك قدم الحلول الشافية لكل أزمات
المرور فيها . ان هذا الأخير هو الشبيه بالفيلسوف عند افلاطون ،
فهو وحده صاحب النظرة الشاملة الذى يحل المشكلات الجزئية

من خلال ادراك ماهيتها الكلية اى من خلال ربط المشكلة الجزئية بكافة ما يتفرع عنها وما يرتبط بها من مشكلات اخرى .

ولذلك كان اصراره الشديد على أن يتولى الفلاسفة الحكم في مدينته المثالية في « الجمهورية » وحتى حينما تنازل عن بعض ارائه السياسية الجزئية في محاوره « السياسى » متجها شيئا ما نحو الواقعية لم يتنازل عن ذلك الحاكم « العالم » بفنون الحكم ، فالحاكم يجب أن يكون فيها عالما بفن السياسة الذى يهيمن على كل الفنون في المدينة ، فهو الفن الشامل الذى يتحكم في التربية والخطابة وقيادة الجيوش والاقتصاد والقضاء . فالحاكم هنا اشبه بالحائك الذى يكلف الغزاليين والنساجين في الدولة بأن يقدموا له الخيوط والأنسجة ، ثم يقوم هو بالجمع بين كل هذه الخيوط ، وعليه أن يوازن بينها وينسج منها أبهى حلة تظهر بها دولته .

وحينما انتهى فيلسوفنا في « القوانين » وهى اخر كتاباته الى نزع واقعية واضحة وقرر أن يقدم البديل لتلك الدولة المثالية التى رسمها في « الجمهورية » ، رأى أن يكون البديل للحاكم الفيلسوف في « الجمهورية » أو ذلك الحاكم العالم في « السياسى » ، هو الدولة التى يحكمها القانون (أو الدستور) ، فليس للحكام فيها سلطة تعديل القوانين التى سنّها المشرعون أو تجديدها أو العبث بها أو الخروج عليها بأى شكل نأيا كانت صورة الحكم في هذه الدولة . فهذا الحكم الدستورى يعتمد على أن تكون السلطة العليا في الدولة للدستور الذى يجب أن يحميه ما يسميه افلاطون مجلس حراس الدستور . وكانما أراد أن يفهمنا أن هذا التعديل في نظرياته السياسية لايعنى التخلي عن المكانة السابقة للفلاسفة وللفلسفة في المدينة ، فقدم هو بنفسه مايجب أن يكون عليه الحال في هذه الدولة - التالية في الأفضلية لدولته المثالية الأولى - فسن مجموعة من القوانين المنظمة لكل شئوننا ، فأصبح كل ماقدمه من تعديل هو العدول عن بعض الآراء الجزئية -

دون المنازل عن الجوهر - مثل تنازله عن شيوعية الملكية والأسرة
 النى وردت في « الجمهورية » ، حيث أقر بحلا منها مبدأ الملكية ولكنه
 قدم القوانين المنظمة لها فرائى أن توزع الثروة على جميع الأفراد على
 السواء بشرط ألا يمتلك أغنى الناس أكثر من أربعة أضعاف أقلهم
 ملكية - وعدل عن الشيوعية في الأسرة وأقر نظام الزواج الفردى بشرط
 أن يراعى الأزواج مصلحة الدولة لا مصلحتهم الشخصية فقط . اذ
 لا يجب - مثلا - ألا يزيد عدد المواليد عما تتطلبه الدولة ، لأنه عليها
 حينذاك أن تتخذ أى إجراءات كإبادة الاجهاض والنفى والاعدام
 للمشوهين أن لزم ذلك لإعادة التنااسب بين عدد الأفراد في الدولة وبين
 ما تمتلكه من موارد . كما يمكن للدولة أن تستكمل عدد الأفراد من الخارج
 اذا حدث نقص في المواليد حتى لا يختل ذلك التوازن . ولذلك فقد
 رأى افلاطون ألا تتم مراسم الزواج إلا بعد استشارة الدولة . كما رأى
 فرض عقوبات صارمة على من يبلغون سن الخامسة والثلاثين دون
 أن يتزوجوا وذلك للحفاظ على ما يجب أن يسود فيها من قيم وفضائل
 وتوازن .

كما طالب كذلك - في دولة « القوانين » بفرض عقوبات شديدة
 على من يخرجون على نظام الدولة وقرر أن الجريمة الكبرى هي التي
 تكون ضد الدين فيها ، بعد أن طالب بأن يلحق الدين للناس جميعا
 ويكون هو الروح السائدة في الدولة بكافة أجهزتها . وذلك من خلال
 نظام ثابت للتربية تشرف عليه الدولة إباح فيه درامة الشعر والتمثيل بشرط
 أن تعرض موادها على قنم مراقبة لا يسمح فيهما بأى أسفاف .

ومن المنظر في هذه القوانين التي سنها افلاطون نلاحظ أنه لم
 يتنازل عن نظريته السابقة تماما وإن كان قد عدل من بعض أرائه .
 فالدولة المثالية في « الجمهورية » - كما قال هو - لا يمكن أن تتحقق
 إلا على يد الالهة أو أبناء الالهة . أما البشر فليس في وسعهم أن يحققوا تلك

الصورة المثلى بكافة معالمها ، ولذلك كان عليه ان ينزل الى مستوى الواقع فيصور للناس طبائع دولة فاضلة تراعى طبيعة النفس الانسانية كما هي عليه في هذا الواقع . ولذلك فان الدولة المثالية في «الجمهورية» ماتزال في رايه هي ذلك المثل الاعلى الذي على الناس ان يواصلوا السعى الى تحقيقه بقدر استطاعتهم ، ويحاولون محاذاته قدر طاقتهم الانسانية .

.. .

أهم مصادر الفصل الخامس

- افلاطون : الجمهورية : ترجمة ودراسة فؤاد زكريا ، القاهرة ،
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م .
- افلاطون : فايدروس : ترجمة أميره حلمى مطر ، القاهرة ، دار
المعارف ١٩٦٩ م .
- الكسندر كواريه : مدخل لقراءة افلاطون : ترجمة عبد المجيد
أبو النجا ، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٦ م .
- عبد الرحمن بدوى : افلاطون : القاهرة ، مكتبة النهضة
المصرية ، ١٩٤٣ م .
- مصطفى النشار : الألوهية عند افلاطون واثرا في الفلسفة
الاسلامية والغربية ، دار التنوير ببيروت ، ١٩٨٤ م .
- Plato : The Statesman : Translated by J. B. Skemp,
Rautledge & Kegan Paul , London, 1961.
- Plato : The Laws : Translated by Jowett « The Dialogues
of Plato » Vol . V, Oxford University Press, London , 1931.
- Ross : Plato's Theory of Ideas : Oxford, At. The Clarendon
Press, 1951.
- Taylor : Plato The man and his works ; Meridian Books
New - York , 1957 .
- Taylor : The mind of plato : Ann Arbor Paperbacks
Michigan, 1960.
- Wild J. : Plato ' s Theory of man : Cambridge, Massach
usetts, Harvard University Press, 1946.

القضيل السادس

أفلاطون .

و « الحب » .

تشجيع على الألسنة عبارة « الحب الأفلاطوني » كما يحلو للأدباء من روائيين وشعراء استخداما في تصويرهم للحب المسمى بالعذرى بين الرجل والمرأة ، فهو ذلك الحب الذى تتلاقى فيه القلوب دون الأجساد ، الحب الذى يبتعدا فيه عن الشهوة الحسية ويكتفيا بالابتسامات والمقامات الرومانسية .

والكثير من الدراسات التى أجريت عن نشأة الحب العذرى فى التراث العربى ترده الى « الحب الأفلاطوني » ، وكان المستشرق الفرنسى لوى ماسينيون هو أوّل من رأى ذلك ، كما وافقه على ذلك المستشرق دوزى فى دراسته عن ابن حزم . وقد وحد هؤلاء بين الحب الأفلاطوني وبين الحب العذرى أو الرومانتيكى كما يحلو لعلماء النفس تسميته . وبرغم أننا قد لا نوافق على تأثير الحب الأفلاطوني فى نشأة الحب العذرى عند العرب من حيث أن الملامح العذرية واضحة فى التراث العربى قبل نقل كتابات أفلاطون الى اللغة العربية ، فقد تغنى به الشعراء العرب قبل الإسلام كما تغنوا به فى صدر الاسلام ، الا أننا لا نستطيع نفى هذا التأثير تماما حيث أن تأثيرا غير مباشر قد تم دون شك عبر التراث المسيحى الذى تشرب تلك العناصر المثالية الافلاطونية وعلى رأسها فلسفته فى الحب .

والحق ان استخدام اصطلاح « الحب الأفلاطوني » تعبيرا عن هذا النوع من الحب قد يصادف ألسنا فى فلسفة أفلاطون عن الحب من حيث ارتباط المعنى الحقيقى للحب عنده بالسمو والارتفاع عن شهوات

الجسد ، لكن الحقيقة أن الحب كما صورته أفلاطون كان يختلف من جوانب كثيرة عن تلك الصورة الشائعة عنه . وسنحاول في هذه السطور تقديم صورة الحب عند فيلسوفنا عبر مؤلفاته المختلفة .

فلقد تركزت فلسفة الحب عنده في محاورتين أساسيتين من محاوراته (وقد كانت هذه طريقة أفلاطون في الكتابة الفلسفية فقد اختار أسلوب الحوار بين عدة شخصيات من بينها من يعبر عن رأيه) هما « المأدبة » و « فايدروس » .

وفي « المأدبة » عبر عن رأيه في الحب في صورة حوار بين سقراط وهو الشخصية الرئيسية التي كان أفلاطون ينطقها بفكره ، وديوتيميا وهي شخصية خرافية وقد عرف أفلاطون الحب بأنه أشبه بجسر يصل العالم الحسى الفانى بالعالم العقلى الخالد ، وهو مخلوق ذو طبيعة وسط بين الآلهة والبشر . وهناك صور عديدة للحب يشير إليها أفلاطون على لسان ديوتيميا أدناها ذلك الحب الجنى بين الرجل والمرأة وهدفه الحفاظ على الجنس البشرى من الفناء لأننا عن طريقه يمكننا احلال افراد محل الافراد الذين فنوا .

أما ثانى صور الحب فهو الحب النبيل حبه الذكر للذكر وهو وإن كان عقيما من الناحية الجنسية إلا أنه خصب إن نظرنا إلى الخصوبة من الناحية الروحية فهو يحقق الاتصال الروحى بين الرجلين المتحابين فهو يعنى تزواج عقلي راقين بريئين من أى نزعة حسية خسية ، فقد كان أفلاطون يكره هذا النوع من الحب الجنى الشاذ بين الرجل والرجل رغم شيوعه فى المجتمع اليونانى الاثنى ، فقد كان يعتبره منافيا للطبيعة .

أما ثالث صور الحب فهو حب الفيلسوف وهذا أرقى الصور فهو حب الحكمة الذى يرقى فوق ذلك الحسى الفانى . ويستخدم أفلاطون في وصفه منهجه فى الجدل (الديالكتيك) المساعد من هذا العالم المحسوس بما فيه من حب نماذج الجمال الحسية فى الأشياء المفردة الجميلة إلى حب الجمال الحسى بشكل عام ثم الانتقال إلى حب الجمال الروحى المعنوى إلى جمال

المعرفة التى تتمثل فى مشاهدة مثال الجمال فى ذاته الذى يتيح للانسان تلك المعرفة الكاملة بحقيقة الجمال ومن ثم حقيقة الكون ، فهذا الحب اذن هو حب المعرفة وعشق جمالها .

ويزيد افلاطون هذه الصور من الحب توضيحا فى محاوره « فايدروس » ، ولكنه يرى فيها ان الحب فى حقيقته « هوس » مقدس حيث انه الهام من الالهة يصلح النفس البشرية ويزيدها نقاء وقدرة على معرفة الحقيقة الفلسفية المحضة والامتزاج بها . وواضح ان افلاطون يقصد بالهوس هنا شيئا آخر غير ما نعنيه نحن بالهوس . فالهوس عنده ليس هو الجنون ، بل هو شئ قريب من الالهام حيث انه يحدثنا عن انواع ثلاثة اخرى للهوس هى . هوس النبوءة الذى تتعرض له كاهنات الاله أبوللو حين يفقدن وعيهن عند تلقى وحى الاله . وهوس المتصوفة أو هوس الخلاص الذى يصيب أولئك الذين يلجأون الى العبادة والاكثار من الصلاة والمشاركة فى طقوس الطهارة الدينية ومن ثم يتخلصون من ذنوبهم القديمة ويحميهم من جميع المصائب فى المستقبل . اما النوع الأخير من الهوس فهو هوس الشعراء الذى مصدره ربات الشعر وهو فى حقيقته الهام الهى ان صادف نفسا طاهرة رقيقة يقظها والهمها القصائد العظيمة التى لا يمكن للشعراء غير الملهمين محاذاتها لأن شعر الصنعة سرعان ما يخفت أمام شعر الملهمين الذين مسهم هذا الهوس .

واسمى انواع الهوس عند افلاطون هو هوس الحب بالمعنى الذى اشرنا اليه ، فهو الأكثر تأثيرا فى النفس الانسانية ، ولكى يوضح لنا ذلك يحدثنا عن طبيعة النفس البشرية التى تتميز فى رايه عن البدن حيث انها جوهر عقلى بسيط يمكنه الامتزاج بالحقيقة المطلقة التى هى عند افلاطون عالم المثل (وهو عالم من التصورات العقلية التى تعبر عن الوجود الحقيقى لماهيات الأشياء حسية ومعنوية) ، وهذه النفس كانت فى نظر افلاطون تعيش فى ذلك العالم قبل هبوطها الى عالمنا المحسوس ومن ثم فقد شأهدت الحقيقة وامتزجت بها وعرفتھا ، فقد

تأملت مثل الجمال والحق والخير وحينما تهبط الى هذا العالم متمتعة
 جسدا انسانيا وتتفاوت منزلة هذا الانسان بين البشر بحسب نصيب
 كل نفس من تلك المعرفة السابقة بالحقائق المثالية والقدرة التي وهبتها
 على التذكر ، فافضل النفوس تلك التي تمتلك القدرة القوية على التذكر
 كما تمتلك العقل الراجح ولهذا يقدر لها ان تنزل في جسد فيلسوف
 محب للمعرفة بطبعه ، ويقدر ما وهبت من شوق الى ذلك العالم الالهي
 الذي كانت تسكنه وامتلأت فيه حب للجمال المطلق ، بقدر ما تنفعل بما
 تصادفه من امثلة منسوسة للجمال الأرضي حيث يذكرها هذا الجمال
 المحسوس بمثال الجمال في ذاته فتعشق النفس هذا الجمال المحسوس
 وتندفع نحوه مرغبة وتقدهس تقديسها لمثاله الاعلى ، وهذا الحب يحدث
 تأثيره من المحب الى المحبوب فيتبادلا الحب الذي يوصلهما الى غاية
 مثالية واحدة هي الرغبة في العودة الى ذلك العالم الالهي حيث يستعيدان
 طبيعتهما الالهية ويحيان حياة السعادة الأبدية بعد الانطلاق من قيود
 الجسد أي بعد الموت .

ويبدو مما سبق ما للمحب من منزلة رفيعة في فلسفة افلاطون
 وميتافيزيقاه ، فالحب الذي اشرنا اليه هو حب معرفة كل ما يتعلق
 بالعالم الالهي فكل ما تراه النفس المحبة في هذا العالم المحسوس تحبه
 بقدر مايساعدها على الارتفاع والسمو والتحليق في افاق أبعد من هذا
 العالم الأرضي . هذا النوع من الحب هو الحب الاسمي والحقيقي عند
 افلاطون ، وهو حب فلسفي حيث انه حب للتأمل ومعرفة الحقائق
 المجردة ، وهو لا يتجه بالفيلسوف الى غاية حسية او شهوانية .

وقد أوضح افلاطون ذلك في محاوره المأدبة حينما ضرب مثلا
 عليه علاقة شاب وسيم جميل يدعى القبيداس بسقراط ، وكان القبيداس
 يحاول اغراء سقراط ليمارس معه الرذيلة ولكن سقراط يرفض ذلك ويحاول
 الأخذ بيد القبيداس للبعد عن هذا الاغراء الشهواني فعلمه السمو
 والارتفاع عن ذلك الحب الشهواني ليتحاشا في الفضيلة والعفة وتتلاقى

نفسيهما في العالم السماوى . ولقد عمق افلاطون مفهوم الحب الفلسفى فى « فايدروس » حينما ذم على لسان سقراط الحب الشهوانى ودعى فى الخطابين اللذين لاقاهما سقراط - ردا على خطاب لوسياس فى ذم الحب - الى ذلك الحب الفلسفى السامى باعتباره هبة وهوسا الهيا يساعد النفس على التخلص من كل شهوات الجسد الفانى فتكون مستعدة لتلقى الحقيقة المجردة والاتحاد بها .

واذا كان حديثنا السابق ينصب على ميثافيزيقا الحب عند افلاطون ، فان له العديد من الآراء حول الحب بالمعنى الدارج باعتباره علاقة تربط بين الرجل والمرأة ، فقد عالج افلاطون هذه العلاقة فى العديد من محاوراته اهمها محاوره « الجمهورية » و « القوانين » .

ففى « الجمهورية » كان يرسم معالم مدينته الفاضلة ويبدأ له ان اهم هذه المعالم الدعوة الى شيوعية النساء فى طبقة الحراس (التى تشمل طبقة الحكام وطبقة الجند) وكان يستند فى رايه ذلك على اساسين . اولهما : ان ما يسبب فساد الحكم والجند صراهم حول النساء وبهول الملكية (ملكية الاراضى والاموال) ، وثانيهما : انه لاحظ ان اساس علاقة الرجل بالمرأة هو الانجاب للمحافظة على بقاء الجنس البشرى ، فلما لا يتم ذلك الانجاب بالانتخاب الذى تقوم به الدولة مستهدفة الحفاظ على نقاء هذه الطبقة وصحتها العقلية والجسمية ويتم ذلك التزاوج بالانتخاب فى مواسم معينة كما يحدث فى عالم الحيوان . فيحقق من ذلك عدة أهداف . اهمها الحفاظ على وحدة الدولة بازالة ذلك السبب الهام من اسباب الصراع بين ابناء هذه الطبقة فتشارك المرأة فيها الرجل مهام الحكم والجندي دون ان يكون أحدهما ملكا للآخر . أما الهدف الثانى فهو ان الدولة مستولى تربية هذا النشء حيث أن الابن سيكون ابنا للجميع فلن يتعرف أى رجل أو أى امرأة على ابنهما وبالتالي سيتفرغان لتأدية مهامهما السياسية والعسكرية فى غير مواسم التزاوج .

وقد لاقت دعوة افلاطون تلك لشيوعية النساء والأمره انتقادا عنيفا من معاصريه وتلاميذه خاصة ارسطو . لكن الحق ان تلك الدعوة كانت فى رأى صاحبها هى الحل الناجع والسريع للصراع بين الجند والحكام ، فهو لم يطالب بتطبيق هذا النظام على كافة الطبقات فى الدولة . كما انه دعى فى « الجمهورية » أيضا الى حل آخر أمثل لهذا الصراع ولكنه طويل الأمد يتمثل فى تطبيق نظام تربيوى تشرف عليه الدولة يكون هدفه تخريج هذه الطبقة الفاضلة من الحكام والجند الأصحاء بدنيا وعقليا ويتم بعزل الأبناء منذ حداثة سنهم عن أمرهم وتتولى الدولة تنشئتهم على مراحل حتى يصلوا الى سن الخامسة والثلاثين فيكونوا قد تعلموا كبنين وبنات الفنون والآداب الراقية ثم العلوم الرياضية ثم الجدل والفلسفة وفى خلال ذلك يخضعون لنظام غذائى صحى ونظام رياضى تصبح أجسامهم به . وفى سن الخامسة والثلاثين يفصل الأجدر من منهم عقب اختبارات تعقد لهم فيتولون مهام عملية فى شئون السياسة والحكم حتى يتعلموا الاختلاط بالناس ويتعرفون على مشكلات مجتمعهم لمدة خمس عشرة عاما ، ومن ثم يستطيعون بعد ذلك تولى مهام الحكم . وهذا ما يسميه افلاطون بحكومة الفلاسفة ، وهذه الحكومة لن يكون بين أفرادها صراعات من أى نوع لأن أفرادها سواء كانوا من الرجال أو من النساء قد تربوا على المبادئ السامية والأخلاق الفاضلة .

وعلى أى حال فقد أحس افلاطون ان دعوته الى الشيوعية فى علاقة الرجل بالمرأة يشوبها النقص حيث أنها تتعارض مع غريزة أساسية هى غريزة التملك ، وبذلك فقد تنازل عنها فى آخر مجاوراته محاورة « القوانين » التى قدم فيها صورة لمجتمع سيامى يعيش وفقا للقوانين التى يسنها الحكماء ، وكانت بعض هذه القوانين لديه تنظم العلاقة بين الرجل والمرأة فأباح الزواج الدائم بينهما كما أباح تكوين الأسرة ، وهذا يعنى أنه أباح امكانية تلاقى العاطفة والحب بمعانيهما المختلفة بين الرجال والنساء ، ولكنه أوصى بأن يراعى الرجل والمرأة حينما

يتزاوجان ظروف مجتمعهما الى جانب مراعاتهما لالتزام علاقتهما
العاطفية الخاصة فقد اوصى بأن يتزوج الغنى من الفقيرة وتتزوج الثرية
من الفقير حتى يتمكنوا من العيش فى سلام وتحسن الظروف الاجتماعية
فى الدولة عامة فلا يكون من افرادها حاقدا او حاسدا .

وترجع دعوته الأخيرة تلك الى انه قد اُباح فى « القوانين » الملكية
الزراعية والعقارية بعدما كان قد حرمهما فى « الجمهورية » - حيث انه
كان قد دعى فيها الى شيوعية الملكية الى جانب شيوعية الأسرة - كما
قنن هذه الملكية الزراعية والعقارية بحيث لا يجب ان يمتلك أغنى الناس
اكتر من أربعة أضعاف ملكية غيره . ونادى بنظام للتوريث أساسه ان
يرث الابن أو البنت الكبرى كل املاك الاب او الام . وكان هذا يعنى
ان بقية الأبناء لن يمتلكوا شيئا ، كما يعنى ضرورة الحفاظ على هذا
التوازن السابق بين الملكيات . ورأى بناء على ذلك أن يدعو الى مراعاة
هذا الأمر فى نظام الزواج حيث يجب فى رايه أن يبحث الغنى (الذى
ورث املاك أبيه) عن فقيرة ليتزوجها ، وتبحث الثرية (التى ورثت
املاك إبيها) عن فقير ليتزوجها ، وبهذا تتحقق العدالة الاجتماعية
فى الدولة .

أهم مصادر الفصل السادس

1 — Plato, The Symposium, English Translation by W. Hamilton, Penguin Books, 1977.

2 — Plato, The Republic, Eng. trans. by H. D. Lee, Penguin Books, 1962.

3 — Plato, The Laws, Eng. trans. by B. Jowett, Th. Ed., London, 1981.

(٤) أفلاطون : فايدروس ، الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمي مطر ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م .

(٥) د. محمد حسن عبد الله ، الحب في التراث العربي ، سلسلة عالم المعرفة التي تصدر عن الكويت ، العدد ٣٦ ، ١٩٨٠ .

الفصل السابع

أرسطو ••

واكتمال المشروع الحضارى اليونانى •

فى أحد أيام عام ٣٨٤ ق م ولد باسطاغيرا - تلك المدينة الصغيرة، القديمة على ساحل أيونيا - أول فيلسوف محترف فى التاريخ • انه فيلسوف اليونان الكبير أرسطوطاليس بن نيقوماخوس ليعيش حياة زاهرة صنع خلالها مذهباً فكرياً فذا سيطر على الفكر العالمى أكثر من عشرين قرناً من الزمان •

وقد عاش حياته فى أطوار أربعة ، كان أولها هو طور النشأة فى ظل أسرة مرموقة من امر أسطاغيرا • فقد كان والده طبيباً مشهوراً استدعاه الملك امتناس الثانى ملك مقدونيا ليكون طبيبه الخاص فكانت فرصة لهذا الصبى الصغير لأن يعرف كيف يعيش الملوك ، ولكن مات والده وهو لم يزل فى سن الثامنة عشرة تقريباً مما اضطره لأن يفادر مقدونيا متجهاً الى أثينا ، حيث يبدأ الطور الثانى من أطوار حياته عموماً والطور الأول من أطوارها الفكرية ذلك الذى يمكن أن نسميه ، طور التلمذة وطلب العلم • وقد اختار أرسطو الالتحاق بأكاديمية أفلاطون التى كانت آنذاك قبلة يجذب اليها كل من أراد أن يتعلم المثل الأعلى لرجل الدولة العادل الفيلسوف •

وفى جو الأكاديمية التعليمى الذى أرادته مؤسسها مفتوحاً تربى أرسطو على أن الفلسفة حوار وأن الحقيقة ليست وفقاً على رأى معين ، كما انها ليست سهلة المئال ، بل عرف أن طريقها وعز وشاق وهى لا تكون إلا لمن اتسع صدره للحوار والرأى الآخر ، وسرعان ما تشرب التلميذ آراء الأستاذ وعرف كيف يستفيد منها فأصبح المجادل الأول مما جعل أستاذه يلقبه بـ « عقل المدرسة » ، ولما كانت مجادلاته

لا تأتي من فراغ ، فلم تكن مجرد براعة فى اجراء الحوار عن طريق السؤال والجواب السوفسطائيين اللذين لا يهدفان الا إلى الانتصار على الخصم ، بل كانت مجادلاته اساسها طرح الراى الآخر على اساس من قراءته الواعية لكل نتاج مفكرى عصره وعلمائه ، فقد دعى ذلك افلاطون لان يلقبه ايضا بـ « القراء » اى كثير الاطلاع .

وسرعان ما لمع نجم هذا التلميذ النابه فجعله افلاطون معلما للجدل والخطابة فى المدرسة . ورغم تلك العلاقة الحميمة بين التلميذ واستاذة الا أن المؤرخين يحاولون التشكيك فيها حيث يقولون ان ارسطو كان يعانى صراعا فكريا داخليا فى نفسه بين ان يكون افلاطونيا خالسا وبين أن يعلن الانشقاق عن الفكر الافلاطونى الذى كان لا يكن له التقدير ، وهم يستندون فى ذلك على تلك المعارضة التى يكشف عنها الجدل الذى كان يدور بين ارسطو وبين افلاطون داخل المدرسة ولكن الحقيقة يكشف عنها ويجر Jaeger فى كتابه عن ارسطو حيث يؤكد ان تلك الفترة من حياة ارسطو كانت افلاطونية خالصة (١) . فقد اخلص ارسطو لتعاليم افلاطون وكان شديد التمسك بها ، ويبدو ذلك من كتاباته فى تلك المرحلة فقد كتب المحاورات التى تتمثل النهج الافلاطونى فى الكتابة الفلسفية شكلا وموضوعا ، حيث كتب محاورات عديدة بنفس أسماء محاورات افلاطون ، وقد يقول قائل انه ربما كتبها بهذا الشكل ليعارض فيها آراء استاذة ، لكن رغم فقدان هذه المحاورات وعدم معرفتنا بمضمونها ، وهى الا أن احداها وهى محاوره « اوديموس » كشف عن مضمونها ، وهى تؤكد عكس ذلك ، ففيها عبر ارسطو على طريقة افلاطون عن مبدأ فلسفى افلاطونى اصيل هو خلود النفس . ولو عرفنا أن ارسطو فى فلسفته الخاصة لم يكن يؤمن بخلود النفس لعرفنا الى اى حد كانت تلك المحاورات ومنها اوديموس معبرة عن افلاطونية ارسطو الخالصة فى تلك المرحلة التى استمرت حتى وفاة افلاطون فى عام ٣٤٨ ق.م (٢) .

وهنا يبدأ الطور الثالث من اطوار حياة ارسطو عامة ، والثانى من

اطوار حياته الفكرية ، وهو طور التنقل والترحال ، حيث بداء بمغادرة اثينا عقب وفاة استاذة مباشرة ، مما جعل المؤرخون يؤكدون من ذلك العداء بينه وبين استاذة ، ذلك العداء الذى ظهر حينما غادر ارسطو اثينا عقب وفاة افلاطون .

لكن الحقيقة كانت غير ذلك ، فلم يكن ارسطو يوما معاديا لافلاطون لرئاسة الاكاديمية من بعده نظرا ، لانه كان هجينا - أى لم يكن يونانيا خالصا - وكان القانون الاثيني يحرم ان يمتلك شيئا فى اثينا من لم يكن اثينيا . أما السبب الثانى : فقد كان الخلاف الفكرى بينه وبين اسبوسيبوس الذى رأس الاكاديمية بعد افلاطون ، حيث رأى ارسطو انه سينحرف بنظرية المثل الافلاطونية فى اتجاه رياضى صرف لم يكن يقصده افلاطون حينما ربط بين المثل والأعداد فى أواخر حياته . ويؤكد ذلك أن اسينوقراط وكان افلاطونيا مخلصا قد غادر اثينا مع ارسطو انذاك حيث اتجها معا الى آسيا الصغرى وبالذات الى مدينة اترنوس التى كان حاكمها ومشروعها افلاطونيين ، وهذا يكذب ادعاءات من يقولون بحق ارسطو على افلاطون لانه لم يعينه رئيسا للاكاديمية من بعده ، اذ اننى اعتقد أن ارسطو لم يكن يجهل هذه المادة من القانون الاثيني وربما التمس لافلاطون العذر فى تعيينه لابن اخته اسبوسيبوس رئيسا للاكاديمية حتى يحافظ على أموالها فى يد أسرته ولهذا أرجح أن يكون سبب مغادرته للاكاديمية هو خلافه الفكرى مع اسبوسيبوس حول تفسيره الرياضى لنظرية المثل . ويؤكد ذلك اتجاهه مع اكسينوقراط الى اترنوس التى عدت انذاك معقلا من معاقل الافلاطونية ، فقد كانت بمثابة فرع من فروع الاكاديمية .

على أى حال ، لقد قضى ارسطو فى آسيا الصغرى عدة سنوات تزوج خلالها وأنجب ، وكان ينوى الاستقرار بها أكثر من ذلك لولا انه تلقى دعوة من الملك فيليب ملك مقدونيا انذاك ليكون مربيا لابنه الاسكندر الذى كان يبلغ الثالثة عشرة من عمره ، فذهب الى مقدونيا مرة

أخرى ليكون بصحبة الاسكندر مرييا له طيلة أربع سنوات يبدو انها كانت حافلة بالخلاف الفكرى بينهما . فقد كان الاسكندر مقدونيا عنيدا لم يقبل من آراء الاستاذ التقليدية شيئا . فعلى حين كان الاستاذ يؤمن بدولة المدينة باعتبارها الدولة المثالية ، كان التلميذ يؤمن بالامبراطوريات وكان يأمل فى ان يحقق حلمه راود والده باتساع رقعة مملكته .

وما ان بلغ الاسكندر السابعة عشرة من عمره حتى بدأ الخروج على راس الجيش المقدونى وذاق لذة النصر العسكرى مما ابعده عن استاذة ، ولما مات وألده ائذذاك أصبح هو القائد والامبراطور ، فغادر أرسطو مقدونيا الى اثينا وكان بامكانه العودة مرة أخرى الى الأكاديمية فقد كان اكسينوقراط رئيسها ائذذاك . ولكنه كان قد بدأ يبلور فكره الفلسفى الخاص وبدأ ذلك من مؤلفاته فى تلك المرحلة حيث ترك أسلوب الحوار ليكتب على طريقته بعض المؤلفات مثل « فى الفلسفة » و « دعوة للفلسفة » وربما يكون قد كتب بعض مؤلفاته الفلسفية المعروفة فى تلك المرحلة مثل « الجدل » والكتاب الأول من « الميتافيزيقا » وغيرهما .

ويبدو من تلك المؤلفات أن الاتجاه الفلسفى العام لارسطو بدأ يميل نحو التجريبية واعطاء الحواس أهمية فى المعرفة الانسانية باعتبارها نقطة البداية فى عملية المعرفة ، الى جانب ايمانه بأن العقل هو القوة المعرفية الأهم باعتباره القوة المستقلة والمتاملة . وقد اتضح ذلك فى كتابه « بروتريتيقوس » أو « دعوة للفلسفة » (٣) .

ومن هنا فضل أرسطو أن يؤسس مدرسته الفلسفية الخاصة فى اثينا - رغم انه لم يكن مالكها الحقيقى - وقد ساعده تلميذه الاسكندر الأكبر فى ذلك ماديا ومعنويا مما يؤكد أن العلاقة الودية ظلت موجودة بينهما رغم الخلاف الفكرى الذى أشرنا اليه بينهما .

وهنا نصل الى الطور الأخير من اطوار حياته الفكرية وهو طور الاستاذية الذى يبدأ فى عام ٣٣٥ ق م وهو العام الذى أسس فيه

« اللوقيون » لتكون مدرسة فلسفية وعلمية متميزة عن الأكاديمية بتركيزها على الجانب العلمى حيث الحق أرسطو بها متحفا علميا احنوى الكثير من عينات النباتات والحيوانات التى أُجرى عليها مع تلاميذه تجاربهم العلمية وقد ساعده على ذلك مصاحبة العديد من تلاميذه لـألكندر فى غزواته لمختلف البلدان حيث كانوا يرسلون اليه بكل ما تقع عليه اعينهم من عينات نباتية وحيوانية جديدة ، كما زودوه بالمعلومات الجغرافية والتاريخية عن تلك البلاد .

والى جانب ذلك فقد تميزت اللوقيون بدروس أرسطو المسائية التى خصصها للجمهور حيث كان يحاضرهم فى الخطابة والجدل مما جعله ينجح فيما فشل فيه سقراط وافلاطون ويقضى قضاء مبرما على السوفسطائيين(٤) ، فقد علم عامة الناس اصول الجدل والخطابة وفنونها بعد ان كشف لهم عن الاغاليط السوفسطائية وكيف يمكن تجنب الوقوع فيها .

وقد استمرت هذه المرحلة من حياة أرسطو حتى عام ٣٢٣ ق.م وهو العام الذى توفى فيه الاسكندر الاكبر، وقد كانت هذه السنوات - سنوات الأستاذية من حياته - والتى لم تتعد الاثنى عشر عاما هى اخصب سنواته الفكرية حيث شهدت كل مؤلفاته العلمية فى مختلف ميادين العلوم التى كان هو مؤسسها جميعا كعلم الطبيعة والمنطق وعلم النفس والفلك وعلوم الحياة .. الخ ، بالإضافة الى بقية مؤلفاته الفلسفية المعروفة . فكانت بذلك فى تقديرى اخصب سنوات فكرية يعيشها فيلسوف فى العالم حيث اُخرج فيها هذا الكم الهائل من المؤلفات الاصيلية التى لم تزل معنا ينهل منه الفلاسفة والعلماء سواء بالآخذ عنه أو برفض ما تجاوزه العلم منه .

ولم تكد مراسم وداع الاسكندر الاكبر تنتهى حتى بادر الاثينيون الى محاولة الاستقلال عن الامبراطورية المقدونية وطالبوا بمطاردة كل انصاره فى اثينا وكان أرسطو على رأسهم بالطبع ، مما اضطره الى ترك

المدرسة لتلميذه وخليفته ثاوفراسطس واتجه الى آسيا الصغرى وهو يردد عبارته الشهيرة « لن أسمح للأثينيين أن يخطئوا فى حق الفلسفة مرتين » ، وهناك أصابه المرض وتوفى بعد عام واحد حيث توفى عام ٣٢٢ ق.م (٥) .

وإذا انعمنا النظر فى هذه الحياة الفكرية الخصبة لوجدنا أن عاملا هاما كان هو محركها الا وهو عقلانية أرسطو المفذة . فقد كان يتمتع بعقلية نقدية فريدة نضجت مبكرا وساعدته فى الخروج من عباءة أستاذه العظيم أفلاطون بعد بلوغه الأربعين عاما . وكان قد قضى عشرين منها تلميذا له . فلقد التقط أرسطو الجانب التجريبي من مهنة والده الطبيب ، والجانب النقدى والنزعة المادية من ساحل أيونيا الذى شهد نشأة ونمو الفلسفة الطبيعية والتفسير المادى للعالم الطبيعى . كما تعلم بسرعة فنون الجدل وأهمية الحوار والفكر المفتوح من أستاذه أفلاطون ، واكتسب روح المغامرة الفكرية من سنوات آسيا الصغرى والمدة التى قضها مع تلميذه الشاب المغوار الاسكندر المقدونى .

وتألفت هذه العوامل لتشكيل هذا العقلية التى كان يتنازعها عوامل الهدم والبناء ، أما الهدم فلم يكن يعنى رفض كل التراث الفلسفى السابق بل تنقيته مما علق به من شوائب الأسطورة والخرافة وتصفيته بمعيارى الحس والعقل . وأما البناء فكان على هذين الأساسين . الحس التجريبي من ناحية ، والعقل الاستدلالي من ناحية أخرى . فكان الفلسفة والعلم الأرسطيين كانا كبناء ضخيم له بابان ، باب الحس والتجربة ، وباب العقل والاستدلال . وكانت البراعة فى ازالة كل عوامل التناقض التى افترضها السابقون بين الحس والعقل . ومن ثم أمكنه المواءمة بينهما .

وهنا يثار السؤال : كيف تم له ذلك ؟

لقد كان المشروع الحضارى للأمة اليونانية مشروعا فلسفيا فى المقام الاول رغم اختلاف صيغ التعبير عنه ، فهى فلسفية مجردة تارة ، أدبية

وفنية تارة ، او علمية تارة أخرى . وكان الانجاز الارسطى تنويعا تنظيريا مجردا لهذا المشروع .

وقد اسلم المشروع الفلسفى اليونانى فى نفسه لارسطو على نمطين متعارضين . النمط الاول عبر عنه الاتجاه المادى الذى بداهه فلاسفة آيونيا من الطبيعيين الأوائل حيث امتزج لديهم التفسير الحسى المادى ببعض العناصر الأسطورية الخرافية أو الخيالية ، ثم استكملة الطبيعويون المتأخرون حيث تخلص ديمقريطس ومدرسته الذرية من تلك العناصر الأسطورية وأحكموا التفسير المادى للعالم الطبيعى على أساس الذرات ، كما دعم بروتاجوراس تلميذ ديمقريطس واتباعه من السوفسطائيين هذا الاتجاه المادى فى تفسير العالم الطبيعى بنظرية فى المعرفة أكدت على نسبية المعرفة ومن ثم نسبية الوجود والأخلاق .

أما النمط الثانى ، فقد عبر عنه الاتجاه المثالى الذى بداهه فيثاغورس ومدرسته حيث اختلط لديهم التفسير الرياضى للعالم بعناصر أسطورية دينية بدأت تنقلص على يد بارمنيدس وتلاميذه من الايليين ، ثم تبلور هذا الاتجاه على يد سقراط الذى فصل بين طبيعة النفس والعقل وبين طبيعة المادة والجسد ، وبلغ ذروته عند افلاطون الذى جعل من عالم العقولات (المثل) عالما مفارقا وتضاملت بجواره تماما أهمية العالم المحسوس والأشياء المادية فصارت ظلالا وأشباهها .

من هنا كان على ارسطو وهو « العقل » و « القراء » أن يقوم بمهمة مزدوجة . اذ كان عليه أولا أن يحد من تطرف اتباع الاتجاهين الذى كان كلاهما يقلل من شأن الآخر . وكان عليه ثانيا أن يستكمل النقص فى كليهما بتبنى الأفكار الايجابية من الاتجاهين بحيث اصبح الأقرب الى الحقيقة لديه دائما هو المزج بين المحسوس والمقول ، بين الجسم والنفس ، بين المادة والصورة ، بين الواقع والمثال .

وقد نجح ارسطو الى حد بعيد فى مهمته تلك وكان مفتاح نجاحه ما ابتدعه من اصطلاحات فلسفية جديدة عبرت بقوة عن هذا المزج الذى

أراد إقامة البناء الفلسفى الجديد على أساسه خاصة اصطلاحاته الميتافيزيقية - الفيزيقية « الوجود بالقوة » أو « المادة » ، و « الوجود بالفعل » أو « الصورة » . كما كان آلة هذا النجاح هو ذلك المنهج العقلى الصارم الذى ابتدعه أرسطو بمستوياته البرهانيين . القياس والاستقراء .

ولما كان للمنهج الاسبقية المنطقية ، فقد اولاه أهمية خاصة جعلته محور الارتكاز فى فلسفته وعلمه على السواء . وقد وضع منطقاً أو بالأحرى بنى نظريته عن العلم على مستويين . مستوى سلبى تمثل فى ذلك الجانب النقدى من منهجه حيث ركز على نقد النمط العلمى السائد والذى كان جوهره الجدل ، فكشف فى « الاغاليط السوفسطائية - السوفسطيقا » عن الجدل المغالطى الذى اتبعه السوفسطائيون حيث كانوا يستهدفون كسب المجادلات عن طريق اللعب بالالفاظ اللغوية سواء من حيث انها مجرد الفاظ أو أقوال أو من حيث المعنى . وقد نجح أرسطو فى بيان تلك المغالطات سواء فى القول أو خارجه القول (المعنى) وعصدها فى ذلك الكتاب (٦) .

كما أوضح فى كتابه « الجدل - الطوبيقا » الصورة الصحيحة للجدل باعتباره نوعاً من الاقيسة يبدأ من مقدمات شائعة أو مشهورة (٧) . ورغم انه قد قنن الجدل وأوضح صورة القياس الجدلى وموضوعاته وفوائده الا انه لم يعتبره علماً بل اعتبره مجرد فن يستند على مقدمات ظنية ذائعة كما قلنا .

وقد تكفل ذلك بالقضاء على السوفسطائيين تماماً ، فلم نعد نسمع عن معلمين سوفسطائيين فى عصر أرسطو ، حيث كانت قد انتهت مهمتهم التنويرية بمحاربة سقراط وافلاطون لهم واتهامهم بالالتجار بالافكار ، ويأنهم مخادعون ، وكان الفضل لأرسطو من بعدهم حيث تكفل بالكشف عن كيفية هذا الخداع السوفسطائى فى « السوفسطيقا » وقنن الجدل فى « الطوبيقا » .

أما الجانب الايجابى ، فقد وازن فيه ارسطو بين العلم الاستنباطى
البرهانى ، والعلم الاستقرائى ، وجعل من الاستقراء مقدمة ضرورية
للقياس ، فان كان الاستقراء مبنى على المشاهدات والملاحظات الحسية
فانه لا يكتمل الا حينما يصاغ فى هيئة اقيسة . فالقياس كان الصورة
المثلث للصياغة العلمية فى نظره . كانت تلك هى الصورة التى رسمها ارسطو
للتقدم فى العلوم الطبيعية وعلوم الحياة (٨) .

أما التقدم فى العلوم الرياضية ، فقد المح ارسطو - رغم عدم تخصصه
فيها - الى أن تقدمها مرهون بمدى استطاعتها تحقيق الصورة الكاملة
ولم يكن غريبا أن يركز على الاستنباط الصورى الرمضى فى نظريته عن
القياس البرهانى (٩) ، وقد نجح اقليدس فى استلها تلك النظرية
الارسطية حينما قدم نظريته الاستنباطية الشهيرة فى الهندسة .

على هذا النحو ، نجح ارسطو - فى علمه ومنطقه - فى اقامة
التوازن بين دور الاستقراء ودور القياس ، وجعل من نظريته عن العلم
امتدادا لنظريته فى المعرفة التى دعى فيها الى أدوار متوازنة للحس
والعقل ، فقد كان يدرك أن الحواس هى سبيلنا الى معرفة عناصر العالم
الخارجى وظواهره وهى أساس تكون انطباعاتنا الأولية عنه ، كما كان
يرى أن باستطاعة العقل فهم هذا العالم الخارجى من خلال قوانين
ومبادئ عقلية نظرية لا تستطيع الحواس تقديمها اليه . ولذلك فقد اختلف
عن افلاطون وكل الفلاسفة العقلين حينما أوضح أن للحواس دورا هاما
لا يمكن اغفاله فى معرفتنا بالعالم الخارجى . كما اختلف مع بيروتا جوراس
وكل الحسنيين الذين غالوا فى اتجاههم الحسى فأنكروا أى امكانية لدى
العقل فى صياغة مقولات نظرية يفسر من خلالها العالم الخارجى بعيدا
عن ما تنقله اليه الحواس .

وعموما فقد توسط ارسطو بين الاتجاهين ، حينما قرر انه على حين
تدرك الحواس كل ما هو جزئى ، يدرك العقل الماهيات الكلية التى
لا يمكن أن تكون موضوعا للدراك الحسى (١٠) .

وقد استكمل أرسطو المشروع الميتافيزيقي بنفس الصورة ، حيث ألف بين المسادة والمثال (أو الصورة بتعبيره) ، بنظريته عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، فقد استطاع أن يزيل التناقض بين التيار المادى والتيار المثالى ، فلم يوافق افلاطون على افتراضه ان الحقيقة لا توجد الا فى ذلك العالم المفارق (عالم المثل) ، كما لم يوافق على اقتران الحقيقة بالوجود فى عالم المثل ، ومن خلال نقده لنظرية المثل الأفلاطونية على أساس عدم فعالية المثل فى العالم المحسوس حيث انها فعالية متخيلة لأن المثال الأفلاطونى ليس علة مباشرة لأى شىء محسوس ، كما أن ماهية أى شىء كامنة فيه وليست مفارقة له كما أكد أرسطو بنظريته عن التحام الصورة بالمسادة فى كل أشياء هذا العالم الطبيعى ، فلا صورة بدون مادة ، ولا مادة بدون صورة ، ولا يستثنى من ذلك الا الاله الذى هو الصورة الخالصة المفارقة التى لا يشوبها المسادة ، فانه أرسطو هو المحرك الذى لا يتحرك ومن ثم فهو صورة خالصة وعقل خالص لا يعقل الا ذاته (١١) .

ومن هنا فقد أضفت ميتافيزيقا أرسطو المعقولة على العالم المحسوس ، حيث اعتبر أن من الجواهر ما هو جزئى وما هو كلى ، وأن كل موجود جزئى له صورته الخاصة أى فيه ماهيته التى هى فى المقام الأول ماهية النزع التى تظهر فى جزئياته ، ولم يعد هناك حاجة لأن نفترض عالما مفارقا توجد فيه هذه الماهيات أو الصور .

ولقد انعكست اثار هذه النظرة الأرسطية التى تزوج بين المحسوس والمعقول فى المعرفة والعلم ، بين المسادة والصورة فى فلسفة الطبيعة والميتافيزيقا ، انعكست على مذهبه الأخلاقى والسياسى ، حيث تبنى أرسطو نظرية أخلاقية تزوج بين الواقع والمثال ، فقد دعى الى نوعين رئيسيين من الفضائل ، الفضيلة الأخلاقية ، والفضيلة النظرية .

أما الأولى فقد استند فيها على نظريته الشهيرة فى «الوسط الأخلاقى» حيث عرف فيها الفضيلة بأنها الحد الوسط بين طرفين كلاهما مزدول (١٢) .

فالشجاعة حد وسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور ، والكرم حد وسط بين رذيلتين هما الاسراف والتقتير . الخ . وهكذا يكون الانسان فاضلا حينما تنمو لديه ملكة الاختيار التي يفضلها يكتسب ذلك التحسن في سلوكه بفضل اختيار دائم لطريق الفضيلة الذي هو غالبا في ذلك الحد الوسط (١٣) . ولم ينس ارسطو في اطار تمحيصة لنظريته في الفضيلة الاخلاقية ان يوضح ان ذلك الوسط ليس حسابيا . فالفضيلة ليست بالضبط على مسافة متساوية بين الطرفين المرذولين ، فهذا الوسط نسبي ، فالشجاعة مثلا تكون بالنسبة للجبان ميل نحو التهور ، اذ لن يكتسب الجبان فضيلة الشجاعة الا بالاتجاه نحو التهور وهو لن يصبح متهورا بالطبع ، لكنه في هذه الحالة سيكون شجاعا ويتخلص من جبنه . وهي بالنسبة للمتهور على العكس من ذلك حيث تكون بالحد من تهوره واتجاهه نحو الجبن (١٤) .

وهكذا يكون اكتساب الفضيلة بمحاولة التوسط بين الطرفين اذا كان المرء بطبيعته وفطرته معتدلا ، أما اذا كان بطبيعته وفطرته يميل الى احد الطرفين فيكون اكتسابه للفضيلة كحد وسط بالاتجاه نحو الطرف الآخر .

وقد نبه ارسطو الى قضية اخرى - أعفته من كثير من الانتقادات التي وجهت اليه عن جهل بما كتب - حيث أوضح ان من الفضائل الاخلاقية ما لا يمكن ان تكون حدا اوسط بين طرفين . فالصدق مثلا ليس الا ضد الكذب . وكذلك فان من الرذائل ما لا يمكن ان تكون أطرافا لفضائل ، فالقتل والزنى والسرقة هي رذائل على طول الخط وهي بطبيعتها المرذولة لا يمكن ان تكون طرفا لاحدى الفضائل (١٥) .

وعلى أي حال ، فان نظرية ارسطو في الفضيلة الاخلاقية تمثلت الجانب الواقعي من نظريته الاخلاقية عامة ، فقد كانت نتيجة لتحليلاته لما شاع بين الناس عن الفضيلة والشخص الفاضل ، حيث انتهى الى وضع ضوابط للفضيلة تمثلت في نظريته السابقة عن « الوسط الاخلاقي » .

اما شروط الفعل الفاضل فقد تبلورت لديه حينما تساءل : هل كل من يقال عنه انه فاضل يعد فاضلا حقا ؟ وكانت اجابته : انه لا يمكن ان نعد كل من سلك طريق الفضيلة فاضلا ، اذ من الممكن - كما يؤكد فيلسوفنا - ان يسلك الانسان طريق الفضيلة مصادفة ودون دراية او علم . والفضيلة كما يراها ارسطو ليست مجرد سلوك عشوائي ، بل ان الشخص الفاضل لا يكون كذلك الا اذا تصاهر لديه السلوك مع العلم ، العلم بمعنى الفضيلة ومعرفة ماهيتها ، فليس فاضلا من يسلك طريق الفضيلة دون ان يعرف نظريا ماذا تعنى الفضيلة !! .

وكذلك من شروط الفعل الفاضل ان يمارسه صاحبه باستمرار ، فلا يكون سلوكه طريق الفضيلة صدفة لا تتكرر . فالعالم بمعنى الفضيلة يختار دائما طريقها فيكتسب سلوكه هذا استمرارية لا تتوقف . ولا يكون الفاضل فاضلا - كذلك - الا اذا اراد واختار عن وعى طريق الفضيلة ، فالارادة والاختيار شرطان ضروريان ، والارادة تختلف عن الاختيار وان تكاملا ، فالارادة تعبير عن الاتجاه الغريزي نحو سلوك طريق الفضيلة . اما الاختيار فهو اختيار عاقل وواعى وترشيد لتلك الارادة الغريزية . ومن هنا ، كانت الفضيلة الاخلاقية عند ارسطو متمثلة فى تحكم العقل فى الشهوة ، فهى فضيلة اساسها الاختيار العقلى لذلك « الحد الوسط » ثم سلوك طريقه باستمرار (١٦) .

ولكن اذا ما سألنا ارسطو عن اعظم الفضائل فى رايه ، فهى لن تكون احدى الفضائل الاخلاقية ، فرغم اهمية الصداقة والعدالة والصدق والعفة والكرم والشجاعة فى حياة الناس والمجتمع المدنى اذ لا تتصور الحياة الاجتماعية بدونها ، الا ان اعظم الفضائل فى اعتقاده هى « فضيلة التأمل النظرى » ، لانها تمثل فضيلة العقل الانسانى بما هو كذلك ، فان كانت الفضيلة الاخلاقية فى كل صورها تمثل - كما اوضحنا - تحكم العقل فى الشهوة ، فان هذه الفضيلة النظرية هى فضيلة العقل بما هو عقل بعيدا عن رغبات الجسد والتحكم فيها .

ولقد اجهد ارسطو نفسه فى تقديم حججه وبراهينه على اهمية
الفضيلة النظرية وسمو مكانتها فى الكتاب الاول من « الميتافيزيقا »
والكتاب العاشر من « الاخلاق الى نيقوماخوس » ، حيث اوضح ان
العقل هو ما يميز الانسان عن الحيوان . وان كان الانسان هو الحيوان
الوحيد الاخلاقى بما يملكه من عقل يستطيع التحكم فى الشهوة وكبح
رغبات الجسم وتنظيمها ، الا ان هذه الاخلاقية تكون ناقصة ان لم يكن
للعقل فضيلته الخاصة - التى تعبر عن قيامه بوظيفته على الوجه الاكمل -
وتلك الفضيلة هى بالطبع « التأمل النظرى الخالص » . ولا شك لدى
ارسطو فى ان التأمل النظرى هو اهم افعال العقل حيث فيه يتشبه
الانسان بالاله ، فالانسان حينما يمارس التأمل انما يمارس فعلا الهيا ،
فالاله الارسطى كائن متأمل لا يتأمل الا ذاته .

وقد فضل ارسطو « التأمل » واعتبره اسمى الفضائل الآن موضوعه
اسمى موضوع ممكن للمعرفة الانسانية ، انه تأمل الماهيات واستخلاصها
من عالم الاشياء من جهة ، وتأمل ما هية الاله من جهة اخرى ، فلولا قدرة
الانسان على التأمل النظرى المجرد ما عرف الاله . هذا فضلا عن اننا
بالتأمل - فى رأى ارسطو - نحقق فعل التفلسف ونصبح على وعى بالعالم
وإمهاية الأشياء ونعرف الوجود الالهى ، فالفلسفة هى العلم الاسمى
والأرقى والأفضل (١٧) .

وهكذا استطاع ارسطو ان ينقلنا من الفضيلة الاخلاقية التى نعيش
بمقتضاها وسط المجتمع والناس باعتبارها لا تمارس الا بينهم - معهم
وبهم - ولذلك كانت مكانتها اقل فى رأيه . لانه لو لم يكن المجتمع والناس
لما اصبح الشجاع شجاعا ، ولما اصبح الكريم كريما . فهى فضائل
لا يتحقق بمقتضاها للانسان الحرية والاستقلال ، على حين ان الانسان
فى الفضيلة النظرية يحقق اسمى قدر من الاستقلال والحرية حينما يمارس
فعل التأمل .

استطاع ارسطو ان ينقلنا من ذلك النوع الاخلاقى للفضيلة الى

ما جعله أسمى مكانة وأرفع منزلة ، الى الفضيلة النظرية التى يتحقق بمقتضاها ماهية الانسان والغاية من وجوده ، وتحقق له الاستقلال عن المجتمع والناس ، والخلو الى عقله الواعى فقط فيصبح حرا طليقا ، يرتفع الى افاق ارحب ، يتشبه بالاله ، ويحقق الخلود .

وهكذا امتزجت التحليلات الواقعية بالمثال الاخلاقى عند فيلسوفنا ، فاصبح كما يقولون اكثر تطرفا من استاذة افلاطون (١٨) . فاذا كان الاخير قد قال فى « فيليبوس » بأن الخير الاقصى للانسان هو مزيج من حياة اللذة الحسية وحياة التأمل العقلى على أن يكون للتأمل الأولوية والغلبة على حياة اللذة (١٩) ، فان أرسطو فرق تماما بين حياة التأمل النظرى وحياة العمل ، واعتبر أن الخير الاقصى للانسان هو أن يعيش وفقا لاسمى قواه العاقلة ، قوة التأمل النظرى الخالص ، فهو حينذاك سيحقق فى اعتقاده اعظم درجات اللذة والاستقلال والالوهية .

وعلى نفس النمط ، كانت فلسفة أرسطو السياسية . حيث حاول كذلك التوفيق بين الواقع والمثال ، بين محاولة رصد الواقع السياسى واصلاح ما يمكن اصلاحه فيه ، وبين رسم معالم مدينة فاضلة مثالية كانت أكثر استحالة للتطبيق من مدينة افلاطون المثالية اذا ما وضعنا فى الاعتبار خريطة الواقع السياسى الذى عاشه أرسطو ولم يراه افلاطون ، فقد عاش عصر الامبراطورية المقدونية فى حين لم يكن استاذة قد رأى أكثر من نظام دولة المدنية .

لقد بدأ أرسطو تحليلاته السياسية من الواقع السياسى حيث قام بمعاونة تلاميذه بجمع أكثر من مائة وخمسين دستورا ضمنها كتابه « الدساتير » او « النظم السياسية » وقد ساعده ذلك على التحليل الصحيح لاحوال الدول والحكومات وتقديم نظريات سياسية بارعة فى ذلك العصر . كان اكثرها اشراقا تمييزه بين الدولة والحكومة . فالدولة هى مجموع المواطنين بينما الحكومة هى مجرد هيئة من هيئات الدولة الثلاث . ومن ثم اكتشف أرسطو فكرة سلطات الدولة وضرورة الفصل بينها ،

« ففى كل دولة ثلاثة اجزاء اذا كان الشارع حكيما اشتغل بها فوق كل شىء ونظم شئونها ومتى احسن تنظيم هذه الاجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة ، ولا تختلف الدول فى حقيقة الامر الا باختلاف هذه العناصر الثلاثة ، الاول من هذه الامور الثلاثة هو الجمعية العمومية التى تتداول فى الشئون العامة ، والثانى هو هيئة الحكام التى يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها ، والثالث هو الهيئة القضائية » (٢٠) .

اما الجمعية العمومية (السلطة التشريعية) فهى تتكون من مجموع المواطنين ، فهى « تقرر على وجه السيادة السلام والحرب ، وعقد المعاهدات وحلها ، وتصدر احكام الاعدام والنفى والمصادرة وتنظر فى محاسبة الحكام » (٢١) ، « ويبحث الحسابات العمومية للدولة » (٢٢) . ولا اظن ان مهام السلطة التشريعية فى الديمقراطيات الحديثة تخرج عن هذه المهام الخطيرة التى حددها أرسطو ، ويكمن الفرق بين تلك النظم الحديثة ونظامه فى ان السلطة التشريعية لديه تكون من مجموع المواطنين ، بينما الديمقراطيات الحديثة تأخذ بالنظام النيابى فتكتفى فى الجمعية التشريعية بممثلين عن المواطنين ، وقد اعتبر أرسطو تلك السلطة هى « السيد الحق للدولة » (٢٣) ، فهى لديه كما فى الديمقراطيات الحديثة سيادة كل السلطات .

اما السلطة التنفيذية ، فقد اكتفى أرسطو ببيان مهامها العامة ، فهى تتولى تنفيذ مشروعات الدولة وتكون فى خدمة المواطنين ، ومنها تتكون كل ادارات الدولة المختلفة ، ثم آثار العديد من التساؤلات حول تلك الادارات ومن يكونون اعضاؤها ، والى أى مدة يجب ان يتولى الموظف مهام ادارته ؟ وما هى الضوابط التى يجب ان توضع لاداء هذه المهام على الوجه الأكمل ؟ .

والاجابة على هذه التساؤلات تختلف باختلاف الدول ، فما يجوز

بالنسبة لدولة صغيرة قد لا يجدى مع دولة كبيرة ، وما ينفع فى ظل نظام سياسى معين قد لا ينفع فى ظل نظام آخر (٢٤) .

أما بالنسبة للسلطة القضائية ، فقد شغله الحديث عن الأنواع المختلفة للمحاكم والاختصاصات الموكلة الى كل منها ، وطريقة تأليفها ، وتعيين القضاة . وقد أوضح فى حديثه عن كل ذلك الفروق الدقيقة بين ما يتم فى ظل الدساتير المختلفة للدول (٢٥) .

ولقد قدم أرسطو نظرية فى الاقتصاد السياسى حينما قدم أول صورة للربط بين الاقتصاد والسياسة ، وفى اطار تمييزه بين الملكية الطبيعية والملكية غير الطبيعية قدم نظرية فى كسب الأموال وضرورة التمييز بين الطرائق المختلفة للكسب ، فالزراعة والرعى والصيد هى وسائل طبيعية للكسب ، بينما التجارة ليست كذلك ، فاستخدام النقد فيها بديلا عن المقايضة جعلها نظاما احتكاريا يجمع من ورائه التجار أموالا طائلة دون جهد (٢٦) . وقد تطورت هذه النظرية بعد ذلك وشكلت علما مستقلا على يد ابن خلدون قبل سوفنا الاسلامى ، وأصبح لها اليد الطولى فى النظريات السياسية الحديثة خاصة فى الفلسفة الماركسية .

ولقد انفرد أرسطو دون سابقيه ومعظم اللاحقين عليه حتى يومنا هذا بنظريته عن « الثورات السياسية » ، واعطاها من الأهمية بحيث خصص لها الكتاب الثامن من « السياسة » بأكمله ، حيث قدم تحليلا مسهبا للأسباب العامة للثورات مميزا بين الأسباب السياسية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية . فمن الأسباب السياسية ، مخالفة الحكومة للمبدأ السياسى الذى قامت عليه وخروجها عنه ، فان كانت حكومة ديمقراطية وملبت من المواطنين حريتهم والمساواة بينهم ثار المواطنون عليها . ومن الأسباب النفسية - الاجتماعية ، الرغبة فى المساواة ان كان السائد حكومة طغيان او ارسقراطية ، والرغبة فى اللامساواة ان كان السائد حكما ديمقراطيا حيث يثور الارستقراطيون بحجة انهم لا يحصلون على

مميزاتهم وحقوقهم كاملة فى ظلها . وهكذا فقد يكون طلب المساواة او المطالبة بالمساواة احد اسباب الثورات . وكذلك قد يكون الخوف او الاحتكار والاهانة من اسباب الثورات . كما قد يكون الطمع فى الحصول على الثروات ومراتب الشرف احد اسباب الثورات . ولقد أدرك أرسطو كذلك أن عدم انصهار السلالات داخل الدولة الواحدة قد يكون سببا دائما للقلق والاضطرابات والثورات . كما لم يغفل فى تحليلاته بيان علل الثورات فى كل نظام سياسى على حدة ، فاسباب الثورة فى ظل حكومة الديمقراطية تختلف عنها فى ظل الاوليجاركية (حكومة الاغنياء الطامعين) ، او فى ظل الارستقراطية او الملكية . الخ (٢٧) .

وكما كشف أرسطو عن العلل المختلفة للثورات تحدث عن كيفية تلافى وقوعها بالنسبة للحكومات ووضح وسائل الحفظ للحكومات المختلفة ، والتي يمكن تلخيصها فى ثلاث هى : احترام الحكومة للمبدأ السياسى الذى قامت عليه ، فان كانت ملكية فليحافظ الملك على كرامته وكرامة شعبه وان يكون شريفا معتدلا فى ممارسة سلطاته . وان كانت حكومة ديمقراطية فلتحافظ على مبدأ حرية الافراد والمساواة بينهم . الخ . أما الوسيلة الثانية فهى احترام القانون من الحكومة فى كل صغيرة وكبيرة من الامور . أما الثالثة من تلك الوسائل فهى تربية النشء على المبدأ السياسى للحكومة مما يجعلهم ينشأون على احترام نظام الحكم بما غرس فيهم منذ الصغر من حب لمبادئه (٢٨) .

وعلى أى حال ، فكتاب « السياسة » يزخر بمثل هذه النظريات السياسية الجديرة بالدراسة والتحليل ، ففيه لمس أرسطو قضايا ومبادئ كثيرة شغلت فلاسفة العقد الاجتماعى المحدثين ، هذا ان تغاضينا عن بعض الهنات التى كان لجدر به أن ينأى عنها خاصة نظريته فى تبرير الرق واعتبار الرقيق هو « الآلة الحية » لربة المنزل . ونظريته العنصرية فى التمييز بين المواطن اليونانى الحر ، وبين البرابرة (أى كل ما عدا اليونانى) التى اثبتت فشله فى تتيق منطقته فى فلسفته السياسية .

فالتعريف المنطقي للانسان لديه انه ذلك الحيوان العاقل المفكر ، ونظرتة العنصرية فى الرق اوضحت انه يؤمن بان من الانسان من لا يصلح الا للرق والعبودية وليس مؤهلا الا للأعمال اليدوية الحقيمة . وفى هذا تناقض مع تعريفه المنطقي للانسان .

واذا ما غادرنا مع ارسطو الواقع وانطلقنا الى المثال ، لوجدناه يتصور على عرار أستاذة مدينة فاضلة يتوافر فيها مجموعة من الشروط أهمها . ان تكون فى موقع استراتيجى بحيث تكون سهلة المدخل والمخرج لمواطنيها ، صعبة المدخل والمخرج على الأعداء . وتكون لها قاعدة بحرية تستغل بأقصى الطاقة فى التجارة والدفاع . أما مساحة هذه المدينة فلا ينبغي أن تزيد على مقدار ما يراه فرد من فوق ربوة عالية من الجهات الأربع بشرط أن تكون مساحة خصبة يمتلك كل مواطن جزء منها داخل المدينة وآخر على حدودها حتى يهب الجميع للدفاع عنها ضد أى هجوم خارجى .

أما عدد سكان هذه المدينة فينبغى أن يتوافق مع سعتها ، فالجميل كما يقول أرسطو « ينتج عادة من توافق العدد والسعة ، والكمال للدولة يكون بالضرورة بأن يجمع فى رقعة كافية عدد مناسب لها من المواطنين » (٢٩) ، وبالطبع فان هذا العدد يكون من المواطنين الأحرار ، والمواطن هو من يحمل السلاح ويكون له حق التصويت فى الجمعية العمومية .

ويحدد أرسطو كذلك العناصر الضرورية لوجود المدينة بأنها ستة عناصر هى : المواد الغذائية ، الفنون ، الأسلحة ، المالية ، الكهنوت واخيرا ادارة المصالح العامة واصدار الأحكام (٣٠) . أما أهم هذه العناصر ففى الحكومة الفاضلة التى يحددها تحديدا أخلاقيا حيث يرى انها « تلك التى تحقق لكثرة المواطنين توسع نصيب من السعادة . . فالسعادة لا تنفك عن الفضيلة » (٣١) . فالهيئة السياسية اذن موزعة على جزئين

اساسيين ، الاول : الجند والثانى : الجمعية العمومية المكونة من كل المواطنين الأحرار .

ويهتم أرسطو فى نظام المدينة الفاضلة اهتماما خاصا بالتربية اذ ينبغى بداية الاهتمام بأمر التناسل والزواج بتحديد من الزوجين بحيث تتجنب المدينة الزواج المبكر اكثر مما ينبغى وقد عين سن الزواج «بثمانى عشرة سنة للنساء وسبع وثلاثين أو اقل للرجال ، ففى هذه الحدود يكون وقت الزواج بالضبط هو وقت تمام القوة ، ويكون للزوجين الوقت المناسب للنسل حتى تنزع الطبيعة منهما القدرة على النسل» (٣٢) .

كما رأى ضرورة الاهتمام بالأمهات طوال مدة الحمل بالتزام نظام معين ويجانبن الكسل ويخضن من الغذاء . ويحذر أرسطو من الخيانة الزوجية ويطلب تشديد عقوبتها باعتبار أنها تضر بالنسل . وهنا يختلف أرسطو تماما عن استاذة ، فهو يقرر ضرورة الزواج للحفاظ على النسل وقوته وتربية الأطفال فى ظل الأسرة ، أما أفلاطون فكان يؤمن كما نعلم بشيوعية النساء ورفض نظام الأسرة فى مدينته الفاضلة حتى يجنبها اسباب الصراع بين الحكام . ولقد اشترط أرسطو نظاما غذائيا معيناً للطفل ، ونبه الى ضرورة الحذر من الأقوال الفاحشة والصور المنافية للأداب أمام الطفل . وهو يقسم التربية للأطفال الى عهدين متميزين . الاول من السابعة الى البلوغ ، والثانى منذ البلوغ الى سن الحادية والعشرين (٣٣) .

أما موضوعات التربية فيجب أن تكون عامة وان كان هناك خلاف حول المسائل التى يجب أن تشملها التربية الا أن الاجماع واقع على الغاية التى يجب أن تتوخاها الدولة من التربية . وعلى أى حال فإن هذه الموضوعات تتعلق بالأداب والرياضة والموسيقى والرسم (٣٤) .

وإذا ما نظرنا فى مكونات هذه المدينة الفاضلة لأرسطو وجدناها فى كثير من جوانبها قريبة الشبه من مدينة أفلاطون اللهم الا فى اقرار أرسطو لنظام الأسرة واعتباره أحد الأسس فيها . وقد صدق جورج سبين

اذ يقول « أن ما يسميه أرسطو بالدولة المثالية هو ما اعتبره أفلاطون الدولة الثانية فى ترتيب أفضل الدول » (٣٥) . ومن ثم فقد كانت مدينة أرسطو المثالية مدينة باهتة خالية من الحيوية خاصة وأنها جاءت فى عصر لم يعد يحتملها . فلم يكن يصح أن يظل أرسطو يحلم بمدينة فاضلة بهذا الموقع وتلك المساحة وهذا العدد المحدود من السكان فى عصر الامبراطورية المقدونية ، فقد فات عصر دولة المدينة الواحدة اذ لم يكن فى مقدورها أن تدافع عن نفسها مهما أوتيت من قوة أمام امبراطورية كامبراطورية تلميذه الاسكندر (٣٦) .

وعلى أى حال فليس الموضع ، موضع نقد أرسطو بقدر ما هو النظر فى كيفية محاولته دائما التوفيق بين الواقع والمثال ، المحسوس والمعقول . وهو وإن كان قد نجح فى ذلك فى نظريتيه فى المعرفة والعلم ، وكذلك فى الميتافيزيقا ، ونجح جزئيا فى الأخلاق إلا أنه فشل فى ذلك فى السياسة ، وبدا أن نجاحه كان مقصورا فقط على تلك الأجزاء الواقعية والنظريات التى استقاها من الواقع الحى امامه ، ومن استشراف آفاق أرحب لهذا الواقع ومحاولة رتق بعض عيوبه ونقائصه من خلال نظرياته التى اثرتنا اليها عن الحكومة والثورة وانتاج الثروة والفصل بين السلطات فى الدولة .

ان محاولة أرسطو الدمج بين الواقع والمثال فى فلسفته السياسية - رغم فشله النسبى فيها - كان لها ما يبررها لديه حيث كان يود أن يتوج محاولاته الأخرى فى المنطق وثنى أقسام الفلسفة بهذه المحاولة فى فلسفته السياسية حتى يظل بحق هو الاستكمال الحقيقى للمشروع الحضارى اليونانى ، اذ أفرغت الحضارة اليونانية لديه كل عناصرها ، وكان عليه كما قلنا أن يوائم ويوفق بين تلك العناصر .

وقد شهد التاريخ اللاحق عليه بنجاحه منقطع النظر فى ذلك ، فقد كان بشهادة معظم المؤرخين ذروة الفلسفة والعلم اليونانيين ، كما كان هو ذروة التنظير للأدب والفنون اليونانية .

وعلى أى حال ، فقد كان لهذا النجاح الأرسطى أضراره على من
جاموا بعده حيث ظل الجميع تقريبا أسمى لمنطقه وفلسفته طوال العصر
الرومانى والعصور الوسطى مسيحية وإسلامية . وإن كان المؤرخ المنصف
والموضوعى يدرك أن تلك الأضرار التى سببها جمود الفلاسفة والعلماء
عند آراء أرسطو ليس له ذنبا فيها ، فمنطقه وفلسفته كانا استكمالا للفلسفة
اليونانية ، ولم يتصور مطلقا أنهما سيمثلان نهاية المطاف لقرون تعدت
العشرين قرنا من بعده ، كما لم يقصد الى ذلك فى مؤلفاته (٣٧) .



خوامش الفصل السابع

(1) Jaeger (W) : Aristotle : translated to English by R. Robinson second ed., Oxford, At the Clarendon press , 1948, Ch. I, pp 11 - 23.

(٢) انظر :

Ibid, pp. 30 — 36.

وراجع مضمون محاوره أوديموس ومقارنتها بمحاوره فيدون لأفلاطون في نفس المرجع :

Ch. III, pp. 39 - 53.

(٣) انظر : الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور عبد الغفار مكاوي ، المنشور بصنعاء ، جامعة صنعاء ، مجلة كلية الآداب ، العدد الثالث ، ١٩٨٢ م .

وكذلك :

Jaeger op. cit., Ch Iv, pp. 54 - 101.

(٤) انظر : مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ، ص ٥١ وما بعدها .

(٥) انظر : في تفاصيل أطوار حياة أرسطو الفكرية :

Jaeger : op. cit.

وكذلك : عبد الرحمن بدوي : أرسطو ، وكالة المطبوعات بالكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ م ، الفصل الأول ، صص ٣ - ٣٥ .

(٦) انظر : أرسطو : كتاب السوفسطيقا (الأغاليت السوفسطائية) : الترجمة القديمة تحقيق عبد الرحمن بدوي في « منطق أرسطو » ، الجزء الثالث ، وكالة المطبوعات بالكويت ، ١٩٨٠ م ، صص ٧٨٩ - ٨٢٦ .

(٧) أرسطو : كتاب الطوبيقا (الجدل) : نقل أبي عثمان الدمشقي ، تحقيق عبد الرحمن بدوي في « منطق أرسطو » ، الجزء الثاني ، ص ٤٨٩ وما بعدها .

(٨) انظر : كتابنا : نظرية العلم الأرسطية ، الفصل الخاص بالاستقراء ودوره في تأسيس وتطور العلوم الطبيعية ، صص ١٧٣ - ٢١٣ .

(٩) انظر : نفس المرجع السابق ، الفصل الخاص بالقياس ودوره
فى تطور العلوم الرياضية صص ١٢٣ - ١٦٦ .

(١٠) مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو : دار المعارف
بالقاهرة ، ١٩٨٥ م ، ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(١١) انظر :

Aristotle : *Metaphysics* : Translated by W. D. Ross
in « Great Books of the Western World » , p. 8, Vol. I, B. 12, ch. 7,
P. 1073 a - b , Eng. trans. p. 602 - 603.

(١٢) انظر : أرسطو : علم الاخلاق الى ليقوماخوس ، ترجمة أحمد
لطفى السيد ، الجزء الأول ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٢٤ م ،
الكتاب الثانى - ب ٦ ، ص ٢٤٠ - ٢٤٢ .

(١٣) نفس المصدر السابق ، ك ٢ - ب ٧ ، صص ٢٤٣ - ٢٤٩ .

(١٤) نفسه : ك ٢ - ب ٨ ، صص ٢٥٠ - ٢٥٨ .

(١٥) نفسه : ك ٢ - ب ٦ - ف ١٧ ، ص ٢٤٩ .

(١٦) انظر شروط الفعل الفاضل تفصيلا فى : نفس المصدر السابق ،
ك ٢ - ب ٤ ، صص ٢٣٧ - ٢٣٩ .

(١٧) انظر :

Aristotle : *Metaphysics* : English trans. by W. D.
Ross. in « Great Books of the Western World » , part. 8 - Vol 1,
B. I.

وايضا : أرسطو : الاخلاق الى نيقوماخوس : الترجمة العربية
لأحمد لطفى السيد ، الجزء الثانى ، الكتاب العاشر ، ف ٨ ، صص
٣٥٤ - ٣٥٨ .

وانظر كذلك : كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو : صص ١٢٢ - ١٣٠ .

(١٨) انظر : اميره حلمى مطر ، دراسات فى الفلسفة اليونانية ،
دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، ١٩٨٠ م ، ص ٥٦ .

(١٩) أفلاطون : فيليبيوس : الترجمة العربية بعنوان « الفيلسوف »
للأب فؤاد جرجي برياره ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٧٠ م ،
ص ١٢٢ ، الترجمة ص ١٩٢ .

(٢٠) أرسطو : السياسة : الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد ،
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ م ،
الكتاب السادس - باب ١١ - فقرة ١ ، ص ٣٤٨ .

(٢١) نفسه : ب ١١ - ف ٢ - ص ٣٤٨ .

(٢٢) نفسه : ب ١١ - ف ٧ - ص ٣٥٠ .

(٢٣) نفسه : ب ١١ - ف ١٥ - ص ٣٥١ .

(٢٤) نفسه : ب ١٢ ، ص ٣٥٢ - ٣٥٩ .

(٢٥) نفسه : ب ١٣ ، ص ٣٦٠ - ٣٦٢ .

(٢٦) نفسه : ك ١ - ب ٣ ، ٤ - ص ١٠٨ - ١١٩ .

(٢٧) انظر : نفس المصدر السابق : ك ٨ - ص ٣٨٦ - ٤١٤ .

(٢٨) نفسه : ك ٨ - ب ٧ - ص ٤١٥ - ٤٢٤ .

(٢٩) نفسه : ك ٤ - ب ٤ - ف ٦ ، ص ٢٤٩ .

(٣٠) نفسه : ب ٧ ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(٣١) نفسه : ك ٤ - ب ٨ - ف ٢ ، ص ٢٥٩ .

(٣٢) نفسه : ب ١٤ - ف ٦ - ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

(٣٣) انظر : نفس المصدر : ك ٤ - ب ١٥ - ف ١١ ، ص ٢٨٩ .

(٣٤) انظر : نفس المصدر : ك ٥ - ب ١ - ب ٧ ، ص ٢٩٠ - ٣١٠ .

(٣٥) جورج سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الاول ، الترجمة العربية لحسن جلال العروس ، نشرة دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٦٩م : صص ١١٧ - ١١٨ .

(٣٦) أنظر : برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الجزء الاول ، الترجمة العربية لركى نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ٣٠٩ .

(٣٧) أنظر مقدمة كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو ، صص ٢١ - ٢٤ .

الباب الثالث

فلاسفة اسلاميون

الفصل الثامن

الفارابى ٠٠

وأصالة السياسية

لا يختلف اثنان على مكانة الفارابى الفلسفية والتي لخصها لقبه الشهير «المعلم الثانى» لكن الخلاف بين مؤرخى الفلسفة من المستشرقين والمسلمين حول مدى أصالته فهو فى رأى معظمهم كان أسير الفكر اليونانى شرحا وتاليفا ، فهو فى المنطق الشارح الأكبر لمنطق أرسطو (١) ، وهو فى السياسة يتبع أفلاطون صاحب «الجمهورية» التى رسم فيها معالم المدينة المثالية والتى حاكها الفارابى فى «آراء أهل المدينة الفاضلة» (٢) ، وهو فى الميتافيزيقا الذى وفق بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو عن فهم خاطئ لـأرسطو حيث اعتمد على كتاب «الثالوجيا لـأرسطو طاليس» وهو منسوب خطأ لـأرسطو (٣) وهو فى الحقيقة بعض أجزاء من تاسوعات أفلوطين ، ومن ثم فقد كان الفارابى فى ميتافيزيقاه يتبع بوضوح التقليد الأفلاطونى الجديد المقترن بأسماء نومينوس وأفلوطين وفرغوريوس وغيرهم (٤) .

وفى اعتقاده أن انشغال المؤرخ لفلسفته الفارابى يرد أفكاره الفلسفية الى أصول يونانية دائما جريا وراء اثبات تأثيره بهذا الرأى أو ذاك من فلاسفة اليونان هو انشغال فى غير محله ، فلم يكن الفارابى ألافيلسوفاً اسلامياً مجدداً فى كل مؤلفاته التى يجب أن نميزها تمييزاً قاطعاً عن شروحه ، فرحلة الفارابى فى الكتابة الفلسفية قد تدرجت من الشرح والتلخيص الى التأليف وكان فى الحالتين صاحب رؤية متميزة جوهرها أنه كان يعلم أنه إنما يؤدى دوراً حضارياً متميزاً وليس مجرد موفق بين آراء فلاسفة العالم بعضهم البعض أو بينهم وبين الاسلام ، فان كان غالبية المؤرخين المسلمين - جريا على عادة المؤرخين الغربيين - يرون فيما كتبه

الفارابى توفيقا ، فيجب ان يعينوا النظر فى ذلك ، اذ لم يكن الفارابى موقفا حتى وهو يعلن « التوفيق » فى كتابه الشهير « التوفيق بين رأىى الحكيمين افلاطون وارسطو » ، بل كان - كما يقول حسن حنفى بحق - يقوم بدور حضارى عظيم ، فما ظنه المستشرقون ومقلدوهم توفيقا قد يكون قمة الفكر بحثا عن الشامل واتجاها الى المحور ، واعادة التوازن بين اطراف الموقف الفلسفى وتجاوزا لاحادية الطرف (٥) .

وان كان ذلك يصدق فى مجال الميتافيزيقا ، فانه يبدو اكثر وضوحا فى مجال الفكر السياسى حيث كان الفارابى رائدا للفلسفة السياسية الاسلامية ، فقد هضم التراث اليونانى المسابق عليه وتجاوزه تجاوزا ملحوظا حيث لعبت الحضارة الاسلامية والدولة الاسلامية الدور الاهم والرئيسى فى تشكيل فكره السياسى . ولعل هذا هو ما يفسر لنا الظاهرة اللابئة للنظر ، ظاهرة تجاهل كتب تاريخ الفكر السياسى الغربية للفارابى وخلوها من فصول عنه (٦) II .

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الشهير بالفارابى حوالى عام ٢٥٩ هـ (٨٧٢ م) بولاية فاراب من بلاد الترك ونسب الى بلدته كالعادة فى ذلك العصر . وقد عاش أبو نصر طفولة غير معروفة بالنسبة لنا ، فلا نكاد نعرف شيئا عن طفولته وشبابه الا ان بعض المصادر تؤكد انه قد عكف منذ صغره على الدراسة والتحصيل فدرس العلوم والفلسفة واللغات خاصة التركية والفارسية والعربية واليونانية فى مسقط رأسه . ثم بدأ مرحلة التنقل والترحال من حياته ، فانخذ يتنقل بين البلاد الاسلامية حتى استقر به المقام فى العراق . حيث اتم دراساته العلمية والفلسفية واللغوية على يد أساتذة متخصصين فى كل هذه العلوم . ولم تمض فترة حتى بلغ فى معظم هذه العلوم درجة كبيرة من النبوغ وخاصة فى الفلسفة والمنطق فطبقت شهرته الافاق واطلق عليه « المعلم الثانى » بعد ارسطو « المعلم الاول » . ولم تتوقف شهرة الفارابى عند الفلسفة ، بل اشتهر بمعرفته الواسعة باللغات التى اتقن الكثير فيها لدرجة جعلت

بعض المؤرخين يرددون أنه كان يعرف سبعين لغة ، كما كان نابغة فى الموسيقى والى فيها كتابا قيما . كما استطاع أن يلم بالكثير من المعارف الطبية بلغ حد ممارسته للطب عمليا .

وقد أثر الفارابى - رغم شهرته الواسعة - حياة الزهد والتقشف فلم يتزوج ، ولم يهتم بجمع المال رغم صلته الوثيقة بسيف الدولة الحمدانى وقد كان يعرف للفارابى قدره ومكانته ، الا أن الفارابى فضل حياته تلك وعاش فى كنف سيف الدولة بالشام منقطعا للدراسة والتعليم والتأليف مؤثرا الوحدة والتأمل بعد أن قضى الفترة السابقة من حياته فى التنقل بين العراق ومصر والشام ، وظل الفارابى على هذا الحال المستقر فى ختام حياته الى أن وافته المنية فى دمشق عام ٣٣٩ هـ (٩٥٠ م) ، فصلى عليه سيف الدولة بنفسه مع خمسة عشر من خواصه ودفن بدمشق (٧) .

والناظر فى حياة الفارابى يلاحظ أن عاملين هما جوهر حياته . الأول هو شغفه الشديد بالدراسة والعلم وعدم التوقف عن التحصيل وحرصه فى ذلك على معرفة العلوم عن أصولها ولذلك كان حرصه على الايام بمعظم لغات عصره حتى يتسنى له فهم افكار الفلاسفة والعلماء من اليونانيين والفرس واللاتين من لغتها الأصلية مما جعل فهمه للفكر اليونانى والفارابى اصمق من غيره من فلاسفة الاسلام رغم أنه كان الرائد الأول فى هذا الميدان .

اما العامل الثانى فكان تنقل الفارابى بين البلاد الاسلامية ليس بهدف كسب الشهرة أو جمع المال كما كانت عادة الشعراء والعلماء وبعض مفكرى ذلك الزمان ، بل بهدف دراسة شئون الجماعات والتعرف عن قرب على احوال البلاد الاسلامية فقد كان شغوقا بالسفر مولعا بالتنقل بين تلك البلاد ، وحينما أحس بأنه حقق الهدف من تلك التنقلات استقر عند سيف الدولة بدمشق حيث وجد الحماية وحب العلم والفلسفة وحيث توفر له الاستقلال فى الفكر والمكان الخاص المتأمل دون منغصات أو قلاقل .

وقد ارتبط هذان العاملان عند الفارابى ، فأخرج لنا عددا وفيرا من المؤلفات السياسية التى فاق بها كل من عداه من الفلاسفة الاسلاميين ، وكان أهم هذه المؤلفات كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ورسالتنا « تحصيل السعادة » و « السياسات المدنية » وكتاب « الفصول المدنية » . وبهذه المؤلفات كان الفارابى أول فيلسوف اسلامى يتناول السياسة بالبحث المتعمق المستفيض حتى انفردت فلسفته بطابعها السياسى دون غيره من فلاسفة الاسلام بحيث أصبح من الصعب فهم هذه الفلسفة بدون جانبها السياسى ، فالسياسة هى نقطة البداية كما أنها الغاية التى استهدفها الفارابى من تفلسفه . فقد أضحت سياسته فلسفية ، وفلسفته سياسية مما يؤكد الارتباط بين الميتافيزيقا والأخلاق بالسياسة فى فلسفته ، فقد سيطرت المقولات والمثل والمعانى المجردة على كل من تفكيره السياسى واتجاهه الفلسفى سيطرة تكاد تكون تامة وواحدة ونفس المقدار . وفى السياسة كما فى الميتافيزيقا يغادر الفارابى الواقع لينسج لنفسه عالما من الأفكار المجردة التى لا تمت الى عالمنا الا بصلات واهنة ، وما ذلك الا لأن الفلسفة عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة الا سعادة العقل ولا لذة الا لذة التفكير والتأمل .

ورغم ما فى هذه النظرة من اقتراب من التصور الأفلاطونى - الارسطى اليونانى الا أن الفارق بين التصور اليونانى وتصور الفارابى يتضح من النظر فى تفصيلات التصويرين وفى التحليلات الدقيقة التى انتهجها الفارابى والتى يبدو منها بوضوح تآثره بالواقع الاسلامى الذى عاشه وليس فقط من تآثره بالتراث اليونانى الذى سبقه .

وتبدأ تلك التحليلات السياسية عند الفارابى من تحليله لضرورة الاجتماع البشرى حيث يقول « وكل واحد من الناس مقطوع على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشئ مما يحتاج اليه ، وكل واحد بالنسبة لكل واحد آخر بهذه الحال » (٨) .

يقرر الفارابى فى تلك العبارة ان الانسان مدنى بطبعه وانه محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية الى اشياء كثيرة ليس فى وسعه ان يستقل بادائها وينفرد فى القيام بها ، بل هو محتاج الى عمل كل فرد فى مجتمعه . وهو يشير الى الناحية المادية بقوله « فى قوامه » ، ويشير الى الناحية المعنوية بقوله « افضل كمالاته » (٩) . ولا شك ان الفارابى يفهم بهذا جيدا ضرورة الاجتماعية ، فهو يقرر ان السعادة الانسانية تقوم على التعاون بين الجميع سواء من الناحية المادية او الفكرية .

ومن هنا فقيام المجتمع عند فيلسوفنا ظاهرة طبيعية وليس شيئا مصطنعا يقوم على القهر والبقوة ، ولكى يؤكد الفارابى مدى طبيعية قيام المجتمع شبه العلاقة بين افراد البشر بالعلاقة بين اجزاء البدن الواحد . لكنه عند تشبيهه المدينة بنظام البدن يفرق بين تعاون الاعضاء وتعاون البشر حيث يقول « غير ان الاعضاء أعضاء البدن الطبيعية والهيئات التى لها قوى طبيعية . وأعضاء المدينة وان كانوا طبيعيين فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها افعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية » (١٠) . فالتعاون البشرى عند الفارابى لا يصدر عن عوامل فطرية غريزية فقط بل عن عوامل ارادية وملكات واعية .

وهنا نلمس جانبا هاما من جوانب تميز الفارابى عن افلاطون . حيث كان الاخير ينظر الى الضرورة الاجتماعية باعتبارها ضرورة طبيعية فقط باعتبار ان الانسان لديه مفعول على ان يكون المجتمع بهذا الشكل الذى هو عليه ، وقد استقى افلاطون تلك الضرورة من النظر فى المجتمعات الحيوانية حيث تصور مثلا - فى محاوره السياسى - ان العلاقة بين الحاكم والرعى كالعلاقة بين الطبيب وجسد المريض ، او بين الغنم وراعيهم (١١) . فعلى حين كان الفارابى يعى اهمية الارادة الانسانية والوعى الانسانى بأهمية تكوين المجتمعات ودور الحاكم ، كان افلاطون ينظر الى ذلك نظرة مستمدة من النظر فى المجتمعات الحيوانية ولا ادل

على ذلك من انه قد فكر فى القول بشيوعية النساء بناء على ملاحظاته
لمجتمع الحيوانات وتزاوج الحيوانات فى مواسم محددة وعلى أساس
انتخاب طبيعى (١٢) .

ولقد نجح الفارابى فى تمييزه للمجتمعات الانسانية ، حيث اوضح
ان منها مجتمعات كاملة تفى بكل احتياجات الفرد ، ومجتمعات ناقصة .
لا تفى بتلك الاحتياجات حيث قال : « فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة .
والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى : اجتماع الجماعة
كلها فى المعمورة ، والوسطى : اجتماع امة فى جزء من المعمورة ،
والصغرى : اجتماع اهل مدينة فى جزء من مسكن امة . وغير الكاملة :
اجتماع القرية ، واجتماع اهل المحلة . ثم اجتماع فى سكة ، ثم اجتماع
فى منزل . والمحلة والقرية هما جميعا لاهل المدينة الا أن القرية للمدينة
على انها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها . والسكة
جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن امة ، والامة
جزء جملة اهل المعمورة » (١٣) .

ان هذا التقسيم للمجتمعات يوضح مدى دقة الفارابى فى تحليلاته
للمجتمع السياسى فليس من شك فى أن ما أسماه بالمجتمعات الكاملة
بأقسامها الثلاث هى ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بوجه كامل .
كما أن ما أسماه بالمجتمعات غير الكاملة لا تستطيع أن تكفى نفسها
بنفسها وبالتالى فهى لا تحقق التعاون البشرى بصورة كاملة .

واذا ما تركنا المجتمعات الناقصة جانبا ، وركزنا النظر على
المجتمعات الكاملة . فأننا سنجد مدى جدة فكر الفارابى السياسى ومدى
تجاوزه للفلسفة السياسية اليونانية ، اذ يلاحظ الناظر الى ما قدمه انه
يتصور لأول مرة أن اكمل المجتمعات هو اجتماع العالم كله فى دولة واحدة
لها رئيس واحد وحكومة واحدة وهذا اكمل الاجتماعات البشرية الممكنة .
وبالطبع فان لهذا التصور الفارابى اصوله الاسلامية اذ أن الاسلام يهدف
الى اخضاع العالم كله فى دولة واحدة يحكمها الخليفة .

ولم يذكر أحد بعد الفارابى من الفلاسفة هذه الدولة العالمية اللهم
الا ماركس وفلاسفة اليوتوبيا الماركسية الذين يقولون بمرحلة قادمة بعد
مرحلة الاشتراكية وهى مرحلة تطبيق الشيوعية الكاملة حيث يعيش العالم
كله فى دولة واحدة بلا حكومة مؤمنا بالمبادئ الشيوعية فى الاقتصاد
والسياسة والعادات الاجتماعية .

أما الاجتماع الثانى من المجتمعات الكاملة اجتماع الأمة فى جزء من
المعمورة فلم يذكره أحدا قبله بهذه الكيفية وإن كان قد تحقق بصورة
متكاملة فى عصره متمثلا فى اجتماع الأمة الاسلامية بدولتها الكبرى وهو
الآن يمثل أملا من آمال قطاعات عديدة من شعوب العالم ، وعلى الأخص
بالنسبة لأمتنا العربية التى مازلنا نأمل فى أن يتحقق الحلم يوما ليصبح
واقعا ملموسا باتحاد شعوبها تحت حكومة واحدة لتصبح أمة ودولة مؤثرة
فى هذا العالم الذى لا يعرف الا لغة القوة بكافة صورها .

ولقد ركز الفارابى حديثه حول الاجتماع الثالث ، اجتماع المدينة
ولم يفصل الحديث عن الاجتماعين الأولين ، ولعل السبب فى ذلك ،
أنه رأى أن اجتماع العالم فى دولة واحدة بالصورة التى ذكرها اجتماع
مثالى متعذر التحقيق . أما السبب الأهم فهو أنه رأى أن المدينة هى الخلية
الأولى للمجتمعات الكاملة التى أن توفرت بهذه الصورة التى سيرسمها
لأمكن بعد ذلك أن يكون اجتماع الأمة ثم اجتماع العالم .. فهل كان
الفارابى مسرفا فى حلمه ؟

على أى حال فلننظر فيما يراه من دعائم يجب أن تتوفر فى مدينته
الفاضلة ، أن الدعامة الأساسية هى التعاون بين أهلها الذى يشبه التعاون
بين أعضاء الجسد الواحد للحفاظ على حياة الحيوان . وهنا يقول
الفارابى : « والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه
كلها على تنميط حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن
أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، ومنها عضو واحد رئيسى هو
القلب وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت

فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، فهذه فى الرتبة الثانية ، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه الرتبة الثانية . . ثم هكذا الى أن تنتهى الى أعضاء تخدم ولا تراس أصلا . كذلك المدينة : أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها انسان هو رئيس وآخر تقرب مراتبها من الرئيس ، وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس ، وهؤلاء هم أولو المراتب الأول . ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ، وهؤلاء فى المرتبة الثانية . ودون هؤلاء أيضا من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء . ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة الى أن تنتهى الى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون فى أدنى المراتب « (١٤) » .

ويبدو الفارابى هنا متابعاً لأفلاطون فى بناء المجتمع الفاضل بحسب نظام الفرد فى الدولة ، لكنه يستمد تصميمه كما رأينا فى النص السابق من نظام الجسم العضوى فى حين كان أفلاطون يستمد من رايه فى قوى النفس الانسانية (١٥) . اصف الى ذلك ادراك الفارابى للفرق بين نظام الجسم العضوى ، وبين نظام المجتمع الفاضل . فهو يقول « غير ان أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التى لها قوى طبيعية . وأجزاء المدينة - وان كانوا طبيعيين - فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية . على أن أجزاء المدينة مقتصرون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان لثوى دون ثوى . غير أنهم ليسوا أجزاء للمدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التى تحصل لها ، وهى الصناعات وما شاكلها . فالقوى التى هى لأعضاء البدن بالطبع فان نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية » (١٦) .

لقد ادرك الفارابى بعد أن شبه أجزاء المدينة (أى أفرادها) بأعضاء

الجسم ، والرئيس بالقلب ، أن أعضاء البدن أمور طبيعية وهى تؤدي أعمالها بقوى فطرية طبيعية فى حين أن الأفراد المدينة وأن كانوا طبيعيين لأنهم من خلق الله ، إلا أن القوى التى تهيئهم لأداء وظائفهم قوى ارادية مكتسبة وليست فطرية . ومن هنا يأتى تمايز أدوار البشر فى مدينتهم حيث أن كلا منهم يتجه بقواه الفطرية وبارادته المكتسبة نحو أداء العمل الذى يصلح له بحيث يتكامل أداء الأدوار فى المدينة فتصبح فاضلة ومثالية .

ومن هنا يبدأ الفارابى فى بيان التدرج فى مراتب أفراد المدينة اجتماعيا ووظيفيا يمثل ذلك التدرج الموجود بين أعضاء الجسم ليخلص من ذلك الى بيان أهمية مكانة الرئيس فى المدينة الفاضلة وهو يقول فى ذلك : « وكما أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع اكمل أعضائه واتمها فى نفسه وفيما يخصه .. ودونه أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورياستها دون رياضة الأول ، وهى تحت رياضة الأول ترأس وترأس . كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره افضله . ودونه قوم مرموسون منه ويراسون آخرين » (١٧) .

وهكذا فإن أهم أعضاء الجسم هو اكملها فهو يرأس كل ما دونه من أعضاء وهو يقصد « القلب » فهو رئيس بقية أعضاء الجسم ولولاه ولولا وظائفه ما قامت للجسم قائمة . وهكذا الأمر بالنسبة لرئيس المدينة فهو اكمل أفرادها وأهمهم ودونه يتدرج الأفراد من مرموسين له مباشرة الى مرموسين غير مباشرين له وهكذا ..

ولكى يزيد فكرته تأكيدا يذهب الى تشبيه مكانة الرئيس فى المدينة بمكانة الاله فى الكون حيث يقول « وتلك أيضا حال الموجودات . فإن السبب الأول تسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها . وأن البرية من المادة تقرب من الأول ، ودونها الاجسام السماوية . ودون السماوية الاجسام الهيولانية » (١٨) .

ولقد افرد الفارابى الكثير من فقرات كتابه لتوضيح هذه المكانية السامية لرئيس المدينة وان كانت كلها تدور حول تأكيد ذلك من خلال

النظر في الجسم الانساني وتشبيهه للرئيس في المدينة بالقلب من أعضاء
البدن ، وكذلك من خلال تشبيهه للرئيس بالسبب الأول (الله) في
النظام الكوني . وبالطبع فان لهذا الرئيس صاحب هذه المكانة مؤهلات
خاصة لابد أن تتوافر فيه ، فما هي هذه المؤهلات ؟!

يتوقف فيلسوفنا كثيرا عند بيان هذه المؤهلات أيضا اذ ان رئيس
المدينة الفاضلة في رأيه « ليس يمكن أن يكون أي انسان اتفق لأن الرياسة
انما تكون بشيئين - أحدهما يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثاني
باليهئة والملكة الادارية . والرياسة انما تحصل لمن فطر بالطبع (وصار
باليهئة والملكة الارادية) معدا لها » (١٩) .

فلا يصلح للرئاسة في رأى الفارابى الا انسان تحقق فيه شرطان :
أحدهما كمال الاستعداد لها بحسب الفطرة والطبع ، والآخر كمال التهيئة
لها بما يكتسب من ملكات ارادية اذ لا يصلح لرياسة المدينة الا من بلغ
عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال . وبلغ العقل
المنفعل أقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجا يجعله
يستحيل الى عقل ويفيض عليه بالمعقولات كلها فيصبح بذلك حكيما
فيلسوفاً . وبلغ قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال يكون بتذكرها
المعقولات والمثل التي سبق أن أدركتها النفس في عالمها الاول قبل أن
تتصل بالاجسام تذكرها يفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الاشراق
فينكشف بذلك الحجاب عن صاحبها ويصبح في مرتبة الانبياء
المصطفين (٢٠) .

أي أن الفارابى يرى أن الحاكم هو القادر على الاتصال
بالعقل الفعال (سواء بالعقل او بالمخيلة) ، وهذه مؤهلات عقلية
وروحية تجعله في نظره مطلق السلطة في التصرف في أمور الدولة
بحسب علمه ولا يجب أن يحد من سلطته أي شخص أو قانون لأنه مصدر
كل تشريع وعلى الناس أن تستمد منه العلم والمعرفة (٢١) . ولا يفوتنا
هنا التنويه بأن الفارابى يكشف بذلك عن أن الحاكم اما أن يكون بمؤهلاته
الروحانية نبيا وهذا ما لم يتطرق اليه من قبل فلاسفة اليونان بالطبع ،

وأما أن يكون بمؤهلاته العقلية فيلسوفا وهذا ما يتشابه فيه مع افلاطون الذي دعى للحاكم الفيلسوف في جمهوريته ولكن الفارابي يمتاز بأنه أفرد فصلا كاملا عن ما ينبغى أن يتوافر في الحاكم من صفات جزئية وصلت اثنتا عشرة صفة ، منها ما يتعلق بالجسم « أن يكون تام الأعضاء » ، ومنها ما يتعلق بالعقل مثل « أن يكون جيد الفهم والتصور لكل ما يقال » و « أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه » و « أن يكون جيد الفطنة ذكيا » ، ومنها ما يتعلق بالقدرة على الابانة وبإلاغة التعبير ، فمن الضروري « أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على ابانة كل ما يضمرة ابانة تامة » . ومنها ما يتعلق بحب العلم والرغبة المستمرة في الاستزادة منه ، فالحاكم لا بد « أن يكون محبا للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا يؤله تعب التعلم ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه » . وقد ركز الفارابي على الصفات الأخلاقية في حاكمه الفيلسوف . فمن الضروري « أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح » و « أن يكون محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وأهله » و « أن يكون كبير النفس محبا للمكرامة » ثم « أن يكون الدرهم والدنيا ومساثر أعراض الدنيا هينة عنده » و « أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله مبغضا للجور والظلم وأهلها » ثم « أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغى أن يفعل جسورا عليه ، مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس » (٢٢) .

وتذكرنا هذه الصفات بالطبع بصفات الحكيم المشرقي والحاكم الفيلسوف افلاطوني والحكيم الرواقي ، ولكنها في نفس الوقت ربما تشير - في رأى البعض - الى تأثره بالشيعة « فالشروط التي يجب أن يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هي بعينها الصفات التي يصف بها الشيعة الامام » (٢٣) .

وعلى أى حال ، فإن هذه التشابهات لا ينتفى معها طرافة الفارابي وأصالته ، فلا شك أنه قد تجاوز كل مذهب منها على حدة ، كما أنه تفوق عليها جميعا بمرونته السياسية حيث أنه لاحظ أن اجتماع هذه الصفات

فى شخص واحد أمر عسير! ونادر فان وجد هذا الشخص فلا شك فى انه الرئيس الفاضل بلا منازع ، وان لم يوجد مثله فى وقت من الأوقات أخذت الشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس الأول وأمثاله ، وعهد بالرياسة الى الرئيس الثانى الذى يخلف الأول ، وهو من اجتمعت فيه ست شرائط (٢٤) . « أحدها ان يكون حكيما » و « الثانى ان يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة » و « الثالث ان يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعته » و « الرابع ان يكون له جودة روية وقوة استنباط .. ويكون متحررا بما يستنبطه صلاح حال الأمة » و « الخامس ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الأولين والى التى استنبطت بعدهم مما احتزى فيه حذوهم » و « السادس ان يكون له جودة ثبات ببذنه فى مباشرة أعمال الحرب . وذلك ان يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسية » (٢٥) .

وإذا ما نظرنا فى تلك الشرائط الست وانعمنا النظر سنجد انها كشفت عن وجه الفارابى الحقيقى ، انه الوجه الانسلاى الذى تمثل التجربة الاسلامية فى الدولة منذ ان انشأها النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) الى خلفائه الراشدين وتابعيه ، فهو لا يتوقف عند تلك الصفات الفطرية التى يندر ان تتوافر الا فى نبى مرسل أو حكيم ملهم ، بل يضيف اليها تلك الصفات الستة التى يجب ان تتوافر فى من سيخلفه وهى كلها كما رأينا تدور حول العلم بالشرائع والسنن . وجودة الاستنباط والقياس والاجتهاد . واخيرا قوة البدن المقترن بالشجاعة فى الحرب والاخذ بالاسباب العسكرية من الصناعات الحربية رئيسية وخادمة .

ولست بحاجة الى ان أقدم الأدلة من الأحاديث النبوية والآيات القرآنية على مدى تمثيل الفارابى للصفات الأخلاقية والجسمانية والعلم بالأمور الدينية التى كانت هى جوهر الخلافة فى الاسلام والتى كانت هى مصدره الأساسى والرئيسى فى شروط الرئيس الفاضل والحاكم الأمثل ، فمجرد النظر فى الاصطلاحات والتعابير التى استخدمها يوضح ذلك :

ويبدو تجديد الفارابى ، وتتجلى مرونته السياسية فى دعوته لما يمكن أن نسميه بالمجلس الرئاسى للمدينة الفاضلة ، حيث يرى أنه اذا لم تتوافر هذه الشروط الست فى شخص واحد وتوزعت فى أكثر من فرد فيمكن أن يكونوا جميعا هم الرؤساء الأفاضل ، فان « وجد اثنان أحدهما حكيم والآخر فيه الشروط الباقية كانا هما رئيسين فى هذه المدينة » « فإذا تفرقت هذه (أى الصفات الستة) فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد ، والثانى فى واحد ، والثالث فى واحد ، والرابع فى واحد ، والخامس فى واحد ، والسادس فى واحد وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل » (٢٦) ولنلاحظ اهم ما يمكن توافره فى هذا المجلس الرئاسى ، ألا وهو التلاؤم بين أعضائه ، فقول الفارابى « متلائمين » يعنى ادراكه لأهمية الانسجام بين هؤلاء الأعضاء وانعدام الصراع بينهم على السلطة ، فبدون هذا لا يستقيم الأمر ولا يصبحون رؤساء أفاضل ولا مدينتهم مدينة فاضلة ، إذ أن الحكمة لن تكون قائدتهم ولا الصالح العام هدفهم .

ومن هنا كان تأكيد الفارابى المستمر على أن الحكمة جزء الرئاسة الذى ان انفصل عنها لم تكن الرئاسة فاضلة فهو يرى أنه « متى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشروط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك وكان الرئيس القائم بأمر المدينة ليس بملك . وكانت المدينة تعرض للهلاك » (٢٧) .

اذن يوحد فيلسوفنا بين المدينة الفاضلة وبين الملك الفاضل الحكيم ، فوجود كلاهما يعنى وجود الأمر ، ومن ثم فان المدينة تتعرض للهلاك اذا لم يوجد على رأسها هذا الحكيم النبى أو الفيلسوف منفردا ، أو مع جماعة يشكلون ذلك المجلس الرئاسى . ولعل اشتراط الفارابى للحكمة كاهم ما يستقيم به أمر المدينة الفاضلة هو ما جعلنا باستمرار نقرن بينه وبين أفلاطون . غير أنه - وكما اشرنا من قبل - ينبغي أن نميز بين ما قصده أفلاطون بالحكمة وما قصده الفارابى بها . فافلاطون يراها فى

ذلك الفيلسوف الذى يدرك المثل والمعقولات بالحدس المباشر ، بينما يراها فيلسوفنا الاسلامى متمثلة فى الاتحاد بالعقل الفعال عن طريق القوتين الناطقة والتخيلية . و الفرق غير يسير بين هذا المعنى وذاك .

لا تكتمل نظرية الفارابى عن المدينة الفاضلة الا بالحديث عن مضاداتها . وبينما نجد افلاطون يبرع فى تقديم ما يمكن ان يشكل نظرية أو قانونا فى فلسفة التاريخ حينما يبين لنا كيفية انهيار المدينة الفاضلة وتحولها تدريجيا الى حكومة الأرستقراطية الحربية Timarchy ثم الى الأوليغارشية Oligarchy - أى حكومة الأغنياء الجشعين - ثم الى الديمقراطية Democracy وينتهى الأمر أخيرا الى أسوأ انواع الحكومات على الإطلاق حكومة الطغيان Tyranny (٢٨) ، نجد الفارابى يتوقف عند الحديث عن مضادات للمدينة الفاضلة دونما استثمار لتلك النظرية الافلاطونية وتطويرها مما يؤكد وجهة نظرنا فى أصالة الفارابى . فهو لا يتابع افلاطون بقدر ما يعبر عن افكاره الخاصة المستقاة من بيئته الفكرية والسياسية محاولا التأثير فيها بتقديم نظرية فى الحكم يقترن فيها التصور الدينى والأخلاقى الاسلامى بالمرئونة السياسية وسعة الأفق الفلسفى لصاحبها .

يقابل المدينة الفاضلة عند فيلسوفنا ويختلف عنها فى مقوماتها أربعة انواع من المدن سماها « المدينة الجاهلة » ، و « المدينة الفاسقة » و « المدينة المبدلة » و « المدينة الضالة » . أما المدينة الجاهلة فهى « التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم ان أرشدوا اليها لم يقيموها ولم يعتقدوها » ويوضح الفارابى صور هذا الجهل لابناء هذه المدينة - غير الفاضلة - بمعنى السعادة من خلال قسمتها الى جماعة من المدن « منها المدينة الضرورية وهى التى قصد أهلها الاقتتار على الضرورى مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح والتعاون على استفادتها » ، « والمدينة البدالة وهى التى قصد أهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة .. على ان اليسار هو الغاية فى الحياة » .

« ومدينة الخسة والمشقوة وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح وبالجملّة اللذة من المحسوس والمخيّل وإيثار الهزل واللعب » ، « ومدينة الكرامة وهى التى قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ومدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم » « ومدينة التغلب وهى التى قصد أهلها أن يكونوا الممتنعين على غيرهم ويكون كدهم اللذة التى تنالهم من الغلبة فقط (أى من الانتصار على غيرهم) » ، « والمدينة الجماعية وهى التى قصد أهلها أن يكونوا أحرارا يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه فى شيء أصلا » (٢٩) .

وأذا كان ذلك هو حال أهل تلك الصور من المدينة الجاهلة بمعنى السعادة فظنوها خطأ فى الثروة أو فى اللذة أو فى الغلبة أو فى الحرية المطلقة . . فإن حال ملوكهم من حالهم إذ إن « ملوك الجاهلة على عهد مدنها . . كل واحد منهم إنما يدبر المدينة التى هو سبط عليها ليحصل هواها وميلها » (٣٠) ، فكان كل ملوك هذه المدن الجاهلة إنما يحكمون مدنها . . كل واحد منهم إنما يدبر المدينة التى هو سبط عليها ليحصل بمعناها الحقيقى ودونما سعى إلى رفع شأن هؤلاء بسلوك طريقى الفضيلة والارتقاء إلى الأفضل والأرفع قيمة .

ويعد أن أوضح الفارابى تلك المظاهر الستة للمدينة الجاهلة ، شرع فى توضيح ما يقصده من بقية مضادات المدينة الفاضلة . فالنوع الثانى منها هو « المدينة الفاسقة » وهى « التى أراؤها الآراء الفاضلة وهى التى تعلم السعادة والله عز وجل والثوانى (أى ما يعرف لديه بالعقول التسعة التى تنبثق عن الله تعالى) والعقل الفعال . وكل شيء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدينة الجاهلة » (٣١) ، فالمدينة الفاسقة إذن انفصل لدى أهلها القول عن الفعل ، انفصم عندهم الاعتقاد عن السلوك ، فهم يقولون ما لا يفعلون ، ويعتقدون فى جميع ما يعتقدّه أهل المدينة الفاضلة لكنهم يسلكون طريق الرذيلة حيث تتماثل أفعالهم مع أفعال أهل المدينة الجاهلة .

أما النوع الثالث من المدن غير الفاضلة فهو ما سماه الفارابى « المدينة المبذلة » وهى « التى كانت آراؤها وأفعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها تبذلت فدخلت فيها آراء غير تلك ، واستحالت أفعالها إلى غير تلك » (٣٢) . وتصوير الفارابى لهذه المدينة واضح بذاته فهى تضاد المدينة الفاضلة أقوالا وأفعالا ، اعتقادا وسلوكا ولذلك سماها بالمبذلة فقد بدلت الأقوال المفاضلة وسلكت طريق الخطأ والانحراف عن الصواب .

أما رابع أنواع المدن غير الفاضلة فهى ما أسماه « المدينة الضالة » و « هى التى تظن بعد حياتها هذه السعادة ولكنها غيرت هذه ، وتعتقد فى الله عز وجل وفى الثوانى وفى العقل الفعال آراء فاسدة .. ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل فى ذلك التموهيات والمخادعات والغرور » (٣٣) . ولا شك أن ما يميز هذه المدينة غير الفاضلة هو ضلالها عن الحق بما قدمه حاكمها من ضلالات حادت بأهلها عن طريق الصواب مدعيا النبوة وهو كاذب يحاول إيهام الناس بوسائل التموه والمخادعة .

بانتهاه حديث الفارابى عن مضادات المدينة الفاضلة يكتمل تصويره الفلسفى للمدينة الفاضلة بعناصرها المتألفة والتى يشكل الحاكم الفاضل جوهرها ، ولا أشك فى أننا - بعد التحليل السابق لتلك العناصر وما أقمناه من مقارنات بين تصور الفارابى وتصورات فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون - قد وقفنا على مواطن الأصابة فى فلسفته السياسية التى جعلته بحق رائد التيار الفلسفى الإسلامى عامة والسياسة منه خاصة .

لقد رأينا أن الفارابى هو الفارابى فقط - على حد تعبير د. مرحبا (٣٤) - وليس أفلاطون أو أرسطو ، أنه قد تغذى من الفلسفة اليونانية لأنها كانت تمثل بلا شك ثقافة العصر وإداته لتحقيق أى علم مرموق ، ونحن لا ننكر أخذ الفارابى عن أفلاطون بعض آرائه السياسية والاجتماعية ، لكنه لم ينقله نقلا - كما يصوره البعض من المؤرخين - .

فهو لم يحاول تحديد اشكال الحكومة كما فعل افلاطون ، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تعليم وتثقيف أهل المدينة (٣٥) . هذا عدا ما أوضحناه من فروق من قبل بين المدينتين الفاضلتين ، مدينة افلاطون ومدينة الفارابي .

وعلى أية حال ، يظل الفارق الكبير بينهما قائما حينما نتذكر ان جمهورية افلاطون انما هي جمهورية جميع مواطنيها من اليونان الأحرار ولا يدخل فيها العبيد الا كادوات نها ولذلك فهي لا تخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم اليها البرابرة (أي اهل البلاد الأخرى) . واما مدينة الفارابي فانها تتمتع وتتسع حتى يمكن أن تكون دولة عالمية ومجتمعا أكبر لا تتم السعادة القصوى الا فيه (٣٦) .

ولذلك كله اكندا أصالة الفارابي . وها نحن مازلنا نتمنى أن تتحقق دعوة الفارابي لهذا المجتمع العالمي المتمثل في دولة اسلامية كبرى تكون هي غاية كل من ينشد الحكمة والأمن والطمأنينة والسعادة الحقيقية . . فهل يمكن أن تتحقق تلك الأمنية !!؟

* * *

هوامش الفصل الثامن

(١) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية : نقله الى العربية عن الانجليزية كمال اليازجى ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٤ م ، ص ١٥٧ ، ٢٥٩ .

(٢) فؤاد شبل : الفكر السياسى - دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية : الجزء الاول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م ، ص ٢٤٣ .

(٣) ماجد فخري : نفس المرجع السابق ، ص ١٦٦ .

(٤) نفسه .

(٥) حسن حنفى : دراسات اسلامية : مكتبة الانجلو المصرية ، ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٦) انظر مثلا : جورج سيابن : تطور الفكر السياسى ، الترجمة العربية الطبارة عن دار المعارف بالقاهرة فى خمسة اجزاء .

وكذلك : جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسى : الترجمة العربية لمحمد عرب الصادرة عن بيروت ، ١٩٨٥ م .

(٧) انظر فى حياة الفارابى : على عبد الواحد وافى : المدينة الفاضلة للفارابى ، شركة مكنتات عكاظ للنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية ، ١٩٨٤ م ، الباب الاول .

(٨) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة : تحقيق على عبد الواحد وافى المنشور فى الكتاب السابق الاشارة اليه ، ص ١٣ .

(٩) نفسه ، ص ١٣ - ١٤ .

(١٠) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نصرى نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ م ، ص ٩٨ .

(١١) انظر :

Plato : The Statesman : Translated by J. B.

Skemp, Routledge & Kegan Paul . London, 1961, p. 292 a , Eng. Trans. p. 193 ff.

(12) Plato : The Republic : Translated by H. D. P. Lee,
Penguin Books, London, 1962, B. 5 ,p. 457 - 466, Eng. trans. pp.
212 - 224 . .

(١٣) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، نشرة على عبد الواحد
وافى ، ص ٤٥ .

(١٤) نفسه ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(١٥) كمال اليازجى : نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب
الفكرى ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٦٨ م ، ص ٧٦ .

(١٦) الفارابى : المصدر السابق ، ص ٥١ .

(١٧) نفسه : ص ٥٢ - ٥٣ .

(١٨) نفسه : ص ٥٩ .

وراجع هنا مراتب الموجودات عند الفارابى بنفس المرجع ، ونفس
الصفحة وما يليها .

(١٩) نفسه : ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢٠) نفسه : ص ٦٥ - ٦٩ .

(٢١) أنظر : أميرة حلمى مطر : فى فلسفة السياسة : دار الثقافة
للطباعة والنشر ، ١٩٧٨ م ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢٢) الفارابى : نفس المصدر السابق : ص ٨٠ - ٨٣ .

(٢٣) عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة : بيروت ، دار مكتبة
الحياة ، ص ٥١٢ .

(٢٤) الفارابى : نفس المصدر : ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢٥) نفسه : ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢٦) نفسه : ص ٨٧ .

(٢٧) نفسه : ص ٨٧ - ٨٨ .

(28) Plato : The Republic : B. VII - IX , pp. 543 - 564, Eng.
Trans. pp. 312 - 338.

- (٢٩) الفارابى : نفس المصدر ، ص ٩١ - ٩٢ .
- (٣٠) نفسه : ص ٩٢ .
- (٣١) نفسه : ص ٩٥ - ٩٦ .
- (٣٢) نفسه : ص ٩٦ .
- (٣٣) نفسه : ص ٩٧ .
- (٣٤) محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة
الاسلامية : منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٧٠ م ، ص ٤٧٣ .
- (٣٥) حنا الفاخورى و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية : الجزء
الثانى ، دار المعارف ببيروت ، ص ١٥٢ .
- (٣٦) محمد عبد الرحمن مرحبا : نفس المرجع السابق ، ص ٤٦٩ .



الفصل التاسع

الغزالي ••

واسلمة نظرية المعرفة •

لم اتهمب الكتابة عن فيلسوف قدر تهيبى من الكتابة عن أبى حامد الغزالى ، فهو شخصية موسوعية فذة ولها مكانتها الدينية الرفيعة عند كل المسلمين • وما لهذا تهيبت انما كان تهيبى لأسباب أخرى اهمها ان الداخلى الى رحاب الغزالى انما يصيح فى بحر ما له نهاية والوصول الى شاطئه وهم كبير ، فهيبات لأحد أن يستطيع الامساك بجوهر فكر هذا الرجل ! ، ربما لأنه هو نفسه قد صعب المهمة على قرائه ودارسيه بقلقه وتوتره الفكرى الدائم ، فكانت انتقالاته المفاجئة والسريعة عبر رحلته الفكرية الطويلة من مجال فكرى الى آخر وهو فى تلك الانتقالات يرى آراء قد تتناقض أحيانا وقد تتوافق أحيانا أخرى • انه المتكلم ، والفيلسوف ، والمنطقى ، والفقيه والامام والصوفى • انه العقلانى صاحب منهج الشك ، والمجادل الذى يهابه الجميع ويرضخون لحجته وقوة منطقته ، وهو صاحب الرؤى الصوفية التى تستعصى على الأفهام لكنها تلمس وتر القلوب وتقربها الى الله • .

لقد لخص الغزالى بشخصيته وبما كتبه الروح الاسلامية والفكر الاسلامى بصورة مركبة وفريدة • لقد أراد بطموحه غير المحدود وبعقليته الفذة وبذممه الشديد أن تتلخص لديه هذه الروح ويصبح الشاهد الاول والاخير على الفكر الاسلامى •• لقد أراد أن يكون مرآة ينظر فيها المسلم النقى العادى فىرى نفسه ، وينظر فيها المجادل والفيلسوف فىرى نفسه ، وياليت الأمر كان بهذه البساطة والا لقلنا أن الغزالى قد حقق ببراعة التوافق بين اسلام العوام واسلام المجادلين والفلاسفة • لكن الواضح أن

الغزالي انتصر لاسلام العوام والمتصوفة ، واعلن تكفير الفلاسفة فى المسائل
الخلافية الثلاث الشهيرة ، فاكسب بذلك صفة لم يكتسبها غيره ، انه
الفيلسوف عدو الفلاسفة .. والعقلانى عدو العقل . فكيف اجتمعت لديه
هذه التناقضات ؟! وهل هى حقا تناقضات ؟؟ .

لقد قتل الباحثون الغزالي بحثا ودراسة ، وكادوا يجمعون على انه
رغم صعوبة دراسته ، انهم قد استطاعوا تتبع مشواره الفكرى وتطوره
الروحي فكان لهم ان امسكوا بالخييط الفكرى الذى ارتقى فيه الغزالي
من احترام للمحسوس والمعقول الى الشك فيهما ثم هجر علم الكلام
والفلسفة على السواء وارتاح اخيرا الى طريق المتصوفة . والى يقين الرؤى
الصوفية . وبالطبع فان دليلهم القوي على ذلك كان ما قدمه الغزالي نفسه
من وصف لتطوره الفكرى والروحي فى « المنقذ من الضلال » .

لكننى اتشكك كثيرا فى هذا الاجماع ، وانظر الى هذا الوصف
لتطور الغزالي الفكرى على انه وان كان تطورا تاريخيا لحياته ، فانه
لا يعطى الدلالة الكافية على جوهر فكر الغزالي لسبب اراه واضحا امامى
هو ان صاحبنا تحت ضغط عوامل وظروف فكرية وسياسية واجتماعية
كثيرة لم يكن فى جوهره هو الامام المتصوف السنى التقليدى الذى يرسم
للناس حياتهم بالمسطرة والفرجار - على حد تعبير استاذنا د . زكى نجيب
محمود (١) - ويصور لهم كيف ياكلون وكيف يشربون وكيف يتزاوجون ..
الخ . ان الظن بان الغزالي هو فى النهاية الامام المتصوف السنى ظن
خاطىء فى اعتقادى .

ان الغزالي فيلسوف بكل ما تحمله الكلمة من معان عقلانية وشكية
وتحليلية . انه صاحب الموقف الفلسفى الفريد فى تراثنا الاسلامى ،
ذلك الموقف الاصيل ذو الابعاد العميقة التى قد تخفى كثيرا على من
درجوا على تسطيح الغزالي ونسبته مرة الى المتكلمين ومرة الى المتصوفة
واعتبروه فى هذا وذاك مجرد رجل دين مخلص .

ان اخلاص الغزالي للدين الاسلامي كان اعمق من كونه مجرد فقيه
او متصوف . ان اخلاصه يبدو اكثر ما يبدو في ادراكه بحسه الحضاري
الغذ انه لابد من وقفة نقدية خالصة مع كل التيارات الفكرية التي يموج
بها العصر . وكان اخص خصائص هذه الوقفة انها كانت وقفة فلسفية
عقلانية متميزة اعتبرها بحق علامة على اصالة الغزالي الفكرية بحيث
تضعه دون ادنى مجاملة في مصاف اعظم الشخصيات الفكرية في تاريخ
الفلسفة العالمية .

وتبدو اول عناصر هذه الاصالة الفكرية من النظر في اطوار حياته
الفكرية لا كما رواها هو فقط ، بل كما يجب ان نفهمها بربطها بظروف
عصره ومحاولة استكشاف ما بين مسطوره وقد حوت الكثير مما لم
يقله صراحة .

انه ابو حامد الغزالي الذي ولد في منتصف القرن الخامس الهجري
اي سنة ٤٥٠ هـ في مدينة طوس احدى مدن خراسان (٢) . ويمكن التاريخ
لحياته الفكرية على انها مرت باطوار اساسية ثلاث ، اولها : طور النشأة
والتلمذة ، ويمتد هذا الطور من يوم مولده وحتى عام ٤٧٨ هـ .
وقد ولد الغزالي لاب كان فقيرا متصوفا لا ياكل الا من عمل يده في
غزل الصوف ، ويختلف الى مجالس الفقهاء والمتصوفة في اوقات فراقه
ليأخذ عنهم ويقوم على خدمتهم . ولما بلغ الغزالي الابن اشده تعلم
القراءة والكتابة ، وحينما توفي والده وهو ما يزال صغيرا تعهد بتربيته
واستكمال تعليمه هو واخيه احد اصدقاء والدهما الذي انفق على تعليمهما
مما معه من مال ابيهما ، ولما نفذ المال وكان الرجل فقيرا فقد اوصاهما
بالالتحاق باحدى المدارس التي كانت تمتد الوافدين اليها بما يلزمهم من
نفقات ليواصلوا تعليمهما .

بدأ الغزالي دراساته بتعلم الفقه في بلدته على يد الراذكانسي
الطوسي ، ثم سافر الى جرجان وهو لم يبلغ العشرين بعد ليتعلم في
مركزها العلمي على يد نصر الاسماعيلي حتى علق عنه التعليقة (وهي

مجموعة كتب في مخرله) فى الأصول وعاد بعدها الى طوس . وقد حدث له فى طريق عودته ما لم ينساه قط حيث هاجمه اللصوص واخذوا كل ما معه ولسا حاول أن يرد تعليقه - التى هاجر لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها - من زعيم اللصوص قال له : كيف تدعى ابنك عرفت علمها وقد اخذناها منك فتجربت من معرفتها وبقيت بلا علم 19 ، فقد جعلته هذه الحادثة من فرط حبه للعلم والمعرفة أن يحفظ كل ما يعرفه . وقد قضى فى طوس ثلاث سنوات حتى حفظ جميع ما فى تعليقه . وما ان انتهى من ذلك بدأ رحلة أخرى فى طلب العلم حيث اتجه الى نيسابور ليتلقى عن ضياء الدين الجوينى امام الحرمين ورئيس المدرسة النظامية الزاهرة يشتى المعارف . وقد كان له ما اراد حيث وجد هناك أصلح الغذاء لعقله المتعطش ولنفسه التواقه الى كل جديد فى المعرفة والعلم .

فقد كان شيخه المذكور ممن خف فيهم قيد التقليد فصار ذلك محركا للفطرة الغزالية ومضعا لتلك النار الطوسية ، فجد واجتهد فى تحصيل تلك العلوم التى كانت مشهورة ومعتمدة فى ذلك الوقت فأتى عليها جميعا من فقه وأصول وعلم كلام وخلاف وجدل . ولذلك قال بعض المؤرخين ان هذه الفترة التى قضاها الغزالى فى نيسابور تعد من أخصب أيام حياته العلمية ، فقد برع فى اثرائها فى المنطق والجدل وعرف مناهج الفلاسفة وكتب وألف لأن معلوماته كانت قد تركزت واتضحت ، وعقليته قد نهضت واثمرت . وكان قد استقر به الحال وتزوج وأنجب .

وقد ظل الغزالى فى نيسابور الى وفاة أستاذه امام الحرمين عام ٤٧٨ هـ ، فغادرها بعدها وكان وقد بلغ عمره انذاك الثمانية والعشرين عاما ، واختلف المؤرخون حول سبب مغادرته نيسابور فمنهم من يرى ان السبب فى ذلك هو تسمم الجو العلمى من حوله حيث خلق له نبوغه خصوما وحاسدين . وآخرون يرون أنه غادرها لى يذهب الى المعسكر حيث حكم نظام الدولة ذلك الوزير السلجوقى الذى كان يقدر العلم والعلماء تقديرا خاصا .

وربما يكون السبب في تقديري مزيجا من هذا وذاك ، فقد رأى نفسه وقد مات استأذه بين تلاميذ لا يستفيد منهم شيئا ووسط جو علمي غير مثمر .

وأيا ما كان السبب الذي جعله يغادر نيسابور فيمغادرته لها تبدأ المرحلة الثانية من أطوار حياته الفكرية التي تمتد من عام ٤٧٨ هـ إلى عام ٤٨٨ هـ ، وهو طور الأستاذية ، حيث عاش في هذه الفترة حياة المعلم دائما ، وأنه كان قبل ذلك قدلقى دروسا وعلم إلا أنه مع ذلك كان يجلس كتلميذ أمام استأذه امام الحرمين . وقد تحقق للغزالي كل ما أراد من اتجاهه إلى المعسكر وإقامته فيها حيث نظام الملك الذي كان أعلى رجل في الدولة السلجوقية مكانة وحبا للعلم ، وكان قد أسس العميد من المدارس في مدن مختلفة لتشجيع العلم والعلماء .

وقد اعترف الجميع هناك للغزالي بقوة الحجة واتساع المعرفة وطار اسمه في الأفاق مما جعل نظام الدولة يوليه مهمة التدريس في مدرسته النظامية ببغداد عام ٤٨٤ هـ . وقد قضى الغزالي تلك السنوات في عقد مجالس المناظرة والجدل بغية الوصول إلى الحقيقة مع التلاميذ والاتباع ، كما أنه بلا شك قد قضاهما يكتب ويؤلف . ويبدو أنه قد انشغل انشغالا شديدا في تلك الفترة بمحاولة التماس الحقيقة التي اختلفت حولها الفرق الأربعة التي تقاسمت الساحة الفكرية فيما بينها آنذاك وهي المتكلمون ، والفلاسفة ، والتعليمية (أي أصحاب الامام المعصوم) والصوفية .

وقد أجهد الغزالي نفسه أجهادا شديدا في تقصى الحقيقة بين هذه الفرق فكان أن حصل كل آرائها ورد عليها فرقة بعد أخرى . وقد حكى لنا كيف تنقل بين هذه الفرق تفصيلا في « المنقذ من الضلال » .

على أي حال ، لقد أنتهى إلى التشكيك في كل شيء حتى في مهنته مهنة التدريس التي عافتها نفسه أخيرا . فهو لم يعد يطلب الجاه وانتشار الصيت فقد تحقق له بلا شك . لكن الذي حيره كثيرا هو كيف يتخلص ببساطة من كل هذه العلائق التي ربطته ببغداد وبالمدرسة النظامية وبالتلاميذ والاتباع . لقد كان في واقع الأمر مترددا بين أن يظل على

ارتباطه بالدنيا وبين الاتجاه كلية الى العمل من اجل الآخرة ، فهو يصف حاله آنذاك بقوله « لم أزل اتفكر فى الأمر مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما واحل العزم يوما واقدم فيه رجلا واوخر عنه اخرى لا تصدق لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة الا ويحمل عليها جند الهوى حملة فتفتريها عشية فصارت سهوات الدنيا تجاذبنى يملسلها الى المقام ومنادى الايمان ينادى الريحيل ! الريحيل ! » (٣) .

وظل على هذه الحال من التردد حوالى ستة اشهر الى ان « جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطراب اذ قفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس » (٤) . واحتار الأطباء حتى انقطع أملهم فى علاجه ، فكانه كان أمرا الهيا ، وكان على العبد الامتثال حيث انتهت حيرة الغزالي أخيرا ، اذ سهل الله على قلبه الاعراض عن الدنيا بجاهها ومالها واصحابها ، فقرر السفر من بغداد وفرق ما كان معه من مال ولم يدخر منه « الا قدر الكفاف وقوت الأطفال » (٥) . ويمغادرته بغداد يبدا الغزالي مرحلة جديدة من حياته .

انه الطور الثالث من حياته الفكرية الذى يمتد من نهاية عام ٤٨٨ هـ حتى وفاته عام ٥٠٥ هـ . ونستطيع ان نطلق عليه طور العزلة والتصوف ، حيث ترك بغداد ليهيم على وجهه باحثا عن مكان يخلو فيه الى نفسه واتجه اول ما اتجه الى الشام حيث قضى ما يقرب من سنتين يقول انه قضاهما « لا شغل له الا العزلة والخلو والريضة والمجاهدة اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الاخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى » (٦) . وقد كان يقضى وقته معتكفا فى مسجد دمشق . وقد انتقل من دمشق الى بيت المقدس لنفس الغرض حيث كان « يدخل الصخرة كل يوم ويغلق بابها على نفسه ، ثم تحرك فى نفسه - بعد هذه المدة التى قضاهها هادىء النفس مستقر المقام مع الله - داعى الحج فاتجه الى مكة ليؤدى فريضة الحج ويستمد البركات منها ومن المدينة حيث زيارة رسول الله عليه الصلاة والسلام » (٧) .

ولما شعر بعد ذلك انه انما قد اتجه الى الله كلية ، ولأن يؤثر فيه عودته الى الأهل والوطن عاد وكان في عودته حريصا على « الخلوة وتصفية القلب بالذكر » رغم بعض الانشغال « بحوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش » التي كانت تشوش عليه صفوة الخلوة (٨) .

وقد ظل على هذا الحال بين التمتع بصفوة الخلوة والأخذ بأسباب الحياة والتغلب على عوائقها مدة عشر سنوات استطاع خلالها أن يتوصل بما انكشف له أثناء تلك الخلوات الى اليقين المقتبس من نور مشكاة النبوة . انه يقين الصوفية الذي أخذ الغزالي يعلمه لتلاميذه ومريديه في نيسابور . وشتان بين ما كان يعلمه لتلاميذه في أستاذيته الأولى في حياة أستاذه أمام الحرمين ، وبين ما يعلمه لهم الآن . انه يعلمهم الآن العلم الذي به ينرك الجاه وحب الدنيا . لقد مكث الغزالي في نيسابور ما شاء الله له ان يمكث ثم انتقل الى مسقط رأسه طوس فلم يبرحها حتى وفاته في عام ٥٠٥ هـ بجد حياة حافلة بالمعارك الفكرية والمشاعر الروحية الفياضة . وقد تميزت حياة الغزالي الفكرية بعلامح ثلاث :

أولها : احساسه منذ صغره انه صاحب رسالة . فقد كان من الذكاء منذ صباه بحيث أدرك ان الاختلاف والصراع بين الفرق المتناحرة فكريا في عصره انما يتطلب منه محاولة حسم هذا الصراع . ولم يكن ذلك ممكنا الا بمواصلة البحث والدرس ليل نهار حتى يصل الى حقيقة هذه الفرق وجوهر ما تدعو اليه بنفسه ، وخرج من هذا البحث المضني برفض ما تدعو اليه معظم هذه الفرق . وعبر عن ذلك الرفض في مؤلفات عديدة منها « فضائح الباطنية » و « تهافت الفلاسفة » . ومن الرفض والسلب ظهرت الأفكار الايجابية لديه حيث اختار في النهاية طريق الصوفية كحياة يتقرب بها الى الله .

ولقد أدى الغزالي رسالته بتمرير المنطق - رغم الحملة الشديدة عليه من غلاة الفقهاء - والباسه ثوبا اسلاميا في « القسطاس المستقيم » . كما حاول جر الفلاسفة الى أن يكونوا اسلاميين بدلا من اقتصرهم على

متابعة فلاسفة اليونان تلك المتابعة التي جعلتهم يخالفون دينهم فى تلك المسائل الثلاث (إنكار بعث الأجساد - إنكار علم الله بالكليات - القول يقدم العالم) (٩) . وكان فى ذلك مثالا للمسلم الحق الذى يعى ان الاسلام ليس - كما يردد غلاة الفقهاء ورجال الدين - ضد العلم ، بل هو دعوة أصيلة الى العلم أى علم اذ أن « الحق لا يضاد الحق » كما كان يردد دائما .

اما ثانى هذه الملامح فى حياة الغزالى الفكرية ، فهى سعة الأفق والايمان العميق بحرية الفكر ، لقد كان فى ذلك مثالا للفيلسوف الحق ، كما كان مثالا للامام المجتهد الحق . لقد كان يخوض المعارك الفكرية مع غلاة المتكلمين من الشيعة والباطنية وكذلك مع الفلاسفة الخارجيين على دينهم ، وكذلك مع المشركين والملحدين دون حنق أو وجود لفضل احدهم . لقد كان يتمثل جيدا الآية الكريمة « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن » ، كما كان يعرف أهمية الالتزام بأصول وقواعد الجدل والبرهان ويعتبرهما ليسا فقط انجازا ارسطيا يونانيا ، بل لقد بلغ من جراته وقوة منطقته وعمق معرفته ان استخرجهما من القرآن الكريم . وأكد فى « القسطاس المستقيم » انها موازين قرآنية للمعرفة والبرهان (١٠) . واراد بذلك ان يثبت لعامة الناس ان دفع الحجة بالحجة ، وان تقديم البرهان والدليل والاستدلال ، انما هو دعوة قرآنية يجب ان يتمسكوا بها .

لقد كان يعى ان الاسلام رسالة عامة لجميع البشر ، وان المواجهة الحضارية بينه وبين غيره من الأديان والفلسفات انما اساسها الجدل بلا تعصب ، والفهم بلا مغالاة ، والابداع بدلا من الاتباع ، والاجتهاد بدلا من الجمود . واذا كان البعض سيحتج على ما نقول بـ « احياء علوم الدين » ، فان الغزالى فى « الاحياء » كان يرسم لحياة المسلم العادى الطريق السوى . اما ارباب العلم ومحبو الجدل والفكر فلهم شأن آخر . ليس هو القائل فى نفس الكتاب « وانما حق العوام ان يؤمنوا ويسلموا ويشغلوا بعبادتهم ومعاشهم ، ويتركوا العلم للعلماء » (١١) . ليس

هو القائل فى « المضمون به على غير أهله » : « اعلم أن لكل صناعة اهلا يعرف قدرها ومن أهدى نفائس صنعة الى غير اربابها فقد ظلمها » (١٢) . ومصادق ذلك ما قاله فى مستهل « الاقتصاد فى الاعتقاد » فى اطار بيانه لاقسام الكتاب والغاية منه « أنه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين » (١٣) .

اما ثالث تلك الملامح الفكرية فى حياة فيلسوفنا ، فقد كانت الصدق مع النفس الذى كان السبب المباشر فى هذه الاصلالة الفكرية الفريدة فى التراث الاسلامى . فالغزالى لم يختار الطريق السهل ولم يركن الى الحقائق الجاهزة لدى اى فرقة من الفرق العديدة فى عصره . لقد كان صادقا مع نفسه حينما جاهر بانه انما يشك فى ادعاءات اصحابها ، وان عليه أن يفحص تلك المبادئ التى يؤمنون بها ، وان يبحث عن الحقيقة بعقله الواعى الذى لا يسلم بالموروث ، ويقبله المفتوح لكل الآراء . ولقد حكى لنا الغزالى بكل الصدق مع النفس هذه التجربة الفريدة فى رحلة البحث عن الحقيقة وما لاقاه فيها من متاعب وشكوك الى أن استقر به المقام أخيرا وارتاح عقله الوثاب وهدأت عواطفه الماثرة الحائرة .

ان هذه التجربة التى عاشها الغزالى وعبر عنها بصدق ووعى ، كانت على حد علمى اول وصفه لرحلة البحث عن الحقيقة لدى فيلسوف يعد « الرسالة السابعة » (١٤) لافلاطون ان اعتبرناها ادخل فى هذا المجال رغم انه كتبها لمصديقه وتلميذه ديون دون قصد لأن يؤرخ فيها لحياته الفكرية كما فعل فيلسوفنا .

وقد تتابعت فى مطالع العصر الحديث المؤلفات الفلسفية التى حكى فيها اصحابها تجاربهم ورحلتهم الفكرية . وكان من اشهر هذه المؤلفات كتابى ديكارت « مقال عن المنهج » و « التأملات » (١٥) ، حيث كان التشابه الشديد بينهما وبين ما قدم الغزالى فى « المنقذ من الضلال » يؤكد - دون أدنى شك لدى - تأثر الفيلسوف الفرنسى بفيلسوفنا الاسلامى واخذة عنه .

على أى حال ، لقد انعكست هذه الملامح فى فكر الغزالى ،
اذ تلمسها فى كل جانب من جوانب اهتماماته الفكرية ، فقد واجه عصره
الفكرى بذكاء وشجاعة نادرين وعبر عن هذا العصر خير تعبير فى نفس
الوقت الذى اصبحت فيه بعد ذلك مسيطرا سيطرة تكاد تكون تامة على
الفكر الاسلامى طيلة ثمانى قرون ولا يزال هو الامام وحجة الاسلام
الى يومنا هذا .

ويمكن ان يكون فهمنا للغزالى اعمق اذا ما قسمنا الحديث عن
فلسفته الى قسمين . القسم الاول : هو الجانب السلبي النقدي ، والقسم
الثانى : هو الجانب الايجابى البنائى . اما الجانب الاول ، فقد ركز
الغزالى فيه على نقد الفرق المتطرفة من منطلق واحد هو اخلاصه للاسلام
وكان فى نقده نزيها موضوعيا . لقد نظر فى موقف الناس من الفلسفة
والفلسفة فوجد انهم فريقان متطرفان . فريق ينكر على الفلاسفة جميع
علومهم حتى ما كان منها يدهى الصحة واصلح البزهان ، اما الفريق
الأخر فيقبل كل ما يسمعه عنهم بحسن الظن ولمجرد التقليد ، فكان ان
هاجمهما الغزالى ونقد تطرف الفريق الاول حيث اوضح ان الدين اذا
كان ينبغي ان ينظر بانكار كل علم منسوب الى الحكماء وادعاء غلطهم
فى جميع اقوالهم حتى انكار مثل قولهم فى الخسوف والكسوف ، ورغم
ان ما قالوه على خلاف الشرع كان الدين اذن مبني على الجهل وانكار
البرهان المقاطع ، وهو مما لا يشتبه فى فسادة .

لقد قال فيلسوفنا : « لقد عظم على الدين جنابة من ظن ان الاسلام
بانكار العلوم الرياضية وامثالها من البرهانيات ، اذ ليس فى الشرائع
تعرض لهذه العلوم ولا فى هذه العلوم تعرض للأمور الدينية . ولان
ما أدى اليه البرهان لا يعارض الدين الصحيح اذ الحق لا يضاد
الحق » (١٥) .

اما الفريق الثانى ، الذى يتبع الفلاسفة دونما تمحيص او مناقشة ،
فقد رد عليهم بان الدين لو كان حقا - وهو حق - ما خفى على هؤلاء
الفلاسفة مع دقة علومهم وغزارة معارفهم ورزانة عقولهم .

وهذا الرد الذى قدمه الغزالى على الفريقين - كما يقول صاحب مقدمة « معيار العلم » - له وجهين : الاول انكار نسبة الجحود الى الحكماء اذ قد اتفق كل مرموق من الأوائل والآخر على الايمان بالله واليوم الآخر وانما الخلاف فى التفصيل . الوجه الثانى انه لا يلزم من اصابة مشاكلة الحق فى موضع اصابته فى سائر المواضع ، ولا يجب أن يكون الحاذق فى صنعة حاذقا فى بقية الصنائع ، فلا يلزم من اتقان الرياضيات احكام الالهيات مثلا . ومن ثم فان تقليد الفلاسفة فى دعاويهم وادلتهم جميعا قابل للتزعزع بعواصف الاعتراض والرد . ولذلك فقد الف الغزالى تهافت الفلاسفة ليعرف هؤلاء المتهاونين بالشرائع فساد التسرع الى قبول كل ما يروى ويسمع دون اجراء مناقشة فيه وتحريك للذهن فى مجاريه (١٦) .

وكما رد الغزالى على الفلاسفة واثبت بعض جوانب مخالفتهم للاسلام وحذر الناس من متابعة طريقهم بلا مناقشة أو تمحيص . فقد كشف عن أضاليل الباطنية ورد عليهم جملة وتفصيلا فى « فضائح الباطنية » بعد أن استكشف أسرار مذهبهم من خلال ما كتبوه من كتب ومقالات كانت كالشرر المستطير سريع الانتشار فى ذلك العصر . فلقد استفحل أمر الباطنية فى عصره دينيا وسياسيا وبت دعاة الأسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية فى مصر للدعوة الى الخليفة الفاطمى « المستنصر بالله » ضد الخليفة العباسى خليفة كل المسلمين « المستظهر بالله » . ولذلك فقد استهدف الغزالى من رده عليهم التقليل من خطرهم الدينى والسياسى معا (١٧) .

ولقد كان اهم نقاط رده عليهم ما يتعلق بابطالهم نظر العقول واعتمادهم المطلق على عصمة الامام اذ يبطل ذلك الراى ووجوب التعليم . وقد جاء رده مستخدما الحجة المنطقية والبرهان العقلى حيث يقول مستنكرا اعتقادهم « كل ما عرفتموه من مذهبكم ، من صدق الامام وعصمته ويطلان الراى ووجوب التعليم بماذا عرفتموه ؟ ودعوى الضرورة غير

ممكنه . فيبقى النظر والسمع . وصدق السمع ايضا لا يعرف ضرورة فيبقى النظر ، وهذا لا مخرج عنه « (١٨) » . انه يؤكد فى ذلك انهم لا يملكون دليلا عقليا على عصمة الامام ، فما بالنا بالدليل النقلى الدينى . ان مثل هذا الدليل لا يوجد على الاطلاق ، اذ ليس هناك معلما معصوما بعد صاحب الشريعة محمد عليه الصلاة والسلام فانه قد ايان طريق الرشده . ولوضح المحجة واكمل الحجة واتم الارشاد والتعليم فقال : « اليوم اكملت لكم دينكم » .

واذا كان ذلك الجانب من الرد يتعلق برفض رأيهم من زاوية الدين ، فانه الزم للناحية الدنيوية ، ويصدق اكثر على العلوم النظرية العقلية ، فليس فى العقيدة ولا فى الفطرة ما يمنع تعلمها واختلاف الراى فيها كما انه لا حاجة فيها مطلقا لمعلم معصوم بل الحاجة هنا لمعلم متخصص فى هذا العلم او ذاك بشرط عدم تبعية المتعلم وتسليمه بكل ما يقال ، فالغزالى لا يرضى عن المتعلم التابع فان كان المعلم ضرورى فى اى علم نظرى فليأخذ المتعلم من معلمه الطريق والأدلة » ثم يرجع العاقل فيه (اى فيما تعلم من منهج وأدلتة على آرائه) الى نفسه فيدركه بنظره . وعند هذا فليكن المعلم من كان ولو افسق الخلق واكذبهم . فانا لسنا نقلده بل نتنبه بتنبهه فلا نحتاج فيه لمعصوم « (١٩) » .

وقد أكد الغزالى فى مقابل جمود هؤلاء عند آراء ما يسمونه بالمعلم او الامام المعصوم حتى لا يختلط الأمر على العامة وتتذبذب عقيدتهم ، اكد على ضرورة اختلاف الراى اذ ان « الفقهيّات لابد فيها من اتباع الظن فهو ضرورى ، كما فى التجارات والسياسات وفصل الخصومات للمصالح ، فان كل الأمور المصلحية تبنى على الظن . والمعصوم كيف يغنى عن هذا الظن ، وصاحب الشريعة (صلى الله عليه وآله) لم يغن عنه ولم يقدر عليه بل أذن فى الاجتهاد وفى الاعتماد على قول احاد الرواة عنه وفى التمسك بعموميات الألفاظ ، ولكل ذلك ظن عمل به فى عصره مع وجوده فكيف يستقبح ذلك بعد وفاته « (٢٠) » .

أيمكن بعد هذا النص الرائع من حجة الاسلام أن نطلب من دعاة الجمود والركود والموات عند كل قديم أن يتحرروا وأن يرفعوا القيود التي وضعوها على عقولهم ، وأن يزيلوا الغشاوة عن أعينهم ، وأن يمثلوا لراى الامام .

على أى حال ، لقد استطاع الغزالي ببراعة أن يرد على حجج الباطنية ، كما رد من قبل على حجج الفلاسفة فيما يتعلق بالمسائل التي خرجوا فيها عن الدين ردودا قاطعة وباستخدام مناهجهم العقلية البرهانية ان استخدموها ، ومستندا على الأدلة القرآنية ان استندوا اليها .

ولاشك ان آراء الغزالي الايجابية قد خرجت من جوف هذه المعارك الفكرية التي خاضها . ولان بحره كما قلنا من قبل ممتد امتدادا يكاد يكون لا نهائيا ، فاننا سنقصر حديثنا على اهم مآثره ممثلا للروح الغزالية الحققة ، انه المنهج المنهج المعرفة الذى يعبر بصدق عن روح الغزالي الفكرية المغامرة الحرة التي ان دخلت اطار منهج معين استفذت كل سبله واستخلصت نتائجها وحينما تستشعر انه قد ضاق بطموحاتها تنفضه عن نفسها وتغادره الى منهج آخر أكثر سعة وأكثر اثباتا لليقين وأكثر ادراكا للحق .

وللنترك فيلسوفنا يعبر عن شغفه بالامسالك بالحقيقة فيقول « لقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعنا في جبلتى ، لا باختيارى وحيلى حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شره الصبا » (٢١) .

ولكن أى طريق سلك هذا الفتى الذى ولع بالسعى الى درك حقائق الأمور منذ صغره ؟

انه طريق العقل ، لقد اتبع منهاجا عقليا يقوم على فكرتين اساسيتين . فكرة « الشك » وفكرة « الحدس الذهنى » . وهاتان الفكرتان

يعبر عنهما فيلسوفنا تعبيرا شافيا ضافيا حينما يقول « أن العلم اليقيني هو الذى يكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى منه ريب ، ولا يقارنه اماكن الغلط والوهم ولا يتمتع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لوتحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً ، فأنى اذا عملت من العشرة أكثر من الثلاثة . فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة أكثر لدليل أنى اقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها وشاهدت ذلك منه لم اشك بسبب في معرفتى ، ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه ؟ فاما الشك فيما علمته فلا » (٢٢) .

وان كان ذلك كذلك فيما يتعلق بأنه يقيس « العلم اليقيني » بالانكشاف والحدس الذهني الذي « لا يبقى معه ريب » فإن مرحلة الشك من ذلك ! انها بالتأكيد مرحلة سابقة منطقياً على هذا اليقين العقلي الواضح بداهة ودون حاجة لدليل ، لكنها عند فيلسوفنا لم تأت الا بعد ادراكه السابق لماهية العلم اليقيني ، حيث انه فتنش بعد ادراكه لمعنى العلم اليقيني في علومه فوجد نفسه عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة الا « في الحسيات والضروريات » . ومن هنا فقد وثق في المحسوسات وعلق عليها أمل الوصول الى ذلك « العلم اليقيني » . وقد عبر عن ذلك قائلاً « فاقبلت بجد بليغ اتأمل في المحسوسات والضروريات وانظر هل يمكننى أن اشكك نفس فيها ؟ فانتهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسوسات أيضاً (٢٣) . واخذ هذا الشك يتسع فيها ويقول من أين الثقة بالمحسوسات ؟ » (٢٤) .

اذن لقد بدأ الغزالى طريق البحث عن الحقيقة من الثقة فى الحس والمحسوسات لكنه لم يلبث أن وجد أن شكوكا تحيط باستخدامه أدوات الحس فى المعرفة بعد أن شكك من قبل فى التقليديات الموروثة .

وقد عبر عن هذه الشكوك من خلال إبراز التناقضات التى تقدمها لنا أدوات الحس وخاصة البصر « فهى تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير

متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغة ، بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار الدينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار . وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الجس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته « (٢٥) .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد انتقل الى البحث في العقل ومعارفه « فلعله لا ثقة الا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا العشرة اكثر من الثلاثة ، والنفى والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما ، واجبا محالا » (٢٦) . وسرعان ما ثارت الشكوك في نفس الفيلسوف حول قيمة هذه الأوليات العقلية ، اذ يصور لنا الغزالي المزاج الذي ثار بين الحس والعقل . فان كان العقل قد شك من قبل في قيمة الحس ، فان الحس يثير الفيلسوف ضد العقل حيث يتخيله الغزالي يقول : « بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بالمحسوسات وقد كنت واثقابي فجاء العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ فلعل وراء ادراك العقل حاكما اخر ! » (٢٧) .

وقد تمهل فيلسوفنا في الحكم على العقليات وأخذ يتأمل المشكلة حيث « توقفت النفس في جواب ذلك قليلا ، وأيدت اشكالها بالمنام وقالت اماتراك تعتقد في النوم امورا وتتخيل احوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولاشك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك اصل وطائل . قيم تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالاضافة الى حالتك التي انت فيها . لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها ! فاذا وردت تلك الحالة تبقت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها » (٢٨) .

كان ذلك هو موقف الغزالي من « الحس » و « العقل » كاداتين للمعرفة وتحليله لدى صدق ماينقلانه من معارف لنا . وفي ذلك فليقارن المقارنون ما وسعتهم المقارنة بين فيلسوفنا وبين ديكارت أبو الفلسفة الحديثة في حالة الشك التي عاشها وفي كيفية انتقالهما منه الى اليقين . وانك لو اوجد فقرات باكملها من « منقذ » الغزالي تتشابه حرفيا مع فقرات من « تأملات » ديكارت احيانا ومن « مقاله عن المنهج » احيانا اخرى (٢٩) . لقد عاش الفيلسوفان نفس التجربة المعرفية تقريرا ، ويبقى للغزالي السابق الزماني والاصالة غير المسبوقه . كما يبقى له صدق تجربته وحيويتها حيث عاش فترة شكه التي دامت على حد تعبيره « قريبا من شهرين » في معاناة فكرية حقيقية بينما كان شك ديكارت شكاً منهجيا مفتعلا حيث اتخذ من الشك منهجا متعمدا يفرغ من خلاله كل محتويات عقله من المعتقدات الموروثة لكي يعرضها على ميزان الحس والوضوح الذاتي ، فما اتضح صدقه ووضوحا لا يحتمل اى شك يؤمن به ويعتقد فيه .

ولا يظنن احد ان تلك التجربة المعرفية التي عاشها فيلسوفنا الاسلامي كانت مجرد تجربة نفسية خرج منها الى يقين الصوفية دونما اعلام لشان العقل الانساني وقدرته على الوصول الى اليقين . فلقد كانت تلك التجربة - رغم ابعادها الشعورية النفسية التي وصفها صاحبها - تجربة واعية بأهمية دور الحواس والعقل في المعرفة . لقد كان على وعى كامل بضرورة اعمال العقل الفردي في كل ما ورثه الانسان من معتقدات وآراء .

لقد أكد الغزالي قبل رينيه ديكارت وكذلك قبل فرنسيس بيكون ان صدق الفكرة لايقام على قائلها مهما يكن شأنه ، بل يقام على البرهان . انظر الى قول الغزالي في « ميزان العمل » : « من الناس من يقولون الرأي عن هوى ، ثم يتعللون بانه مذهب فيلسوف معروف كارسطو وافلاطون ، والاعجب ان من يسمع لهم لايطالبهم ببرهان ،

لوافق قولهم لطبعه ... انه لمن العجب أن السامع للخبر المنقول له على هذا النحو لا يطالب الناقل ببرهان أكثر من نسبة الخبر الى صاحبه . مع انه لو كان يحدثه عن أمر يتعلق به خسران درهم لكان لا يصدقه الا ببرهان » . فنظر اليه يقول « من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى في العمر والضلال » (٣٠) .

ولست اجد فيلسوفا عقلانيا قدم حججا ضد خداع الحواس ونصر العقل تفوق ما قدمه الغزالي . فلقد حصر في « مشكاة الانوار » نقائص الحواس ممثلة في احداها وهي حاسة الابصار فوجدتها سبعة « اما الاولى : ان العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه ، اذ يدرك نفسه عالما وقادرا ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلمه بنفسه .. اما الثانية : ان العين لا تبصر ما قرب منها قريبا مفرطاً ولا ما بعدها ، والعقل عنده يستوى القريب والبعيد ويعرج في طريقه الى أعلى السموات رقيقا وينزل في لحظة الى تخوم الأرض هويلا بل اذا حقت الحقائق انكشف انه منزه عن ان يحوم بجنيات قدسه القرب والبعد الذي يعرض بين الأجسام فانه انموذج من محور الله تعالى ولا يخلو الانموذج من محاكاة وإن كان لا يرقى الى ذروة المساواة ..

اما الثالثة : فهي ان العين لا تدرك ما وراء الحجاب ، والعقل يتصرف في العرش والكرسى ومما وراء حجب السموات وفي الملك الاعلى والملكوت كمتصرف في عالمه الخاص به ومملكته القريبة اعنى بها الخاصة به بل الحقائق كلها لا نجيب عن العقل وانما حجاب العقل حيث يحجب من نفسه لنفسه .. اما الرابعة : فهي ان العين تدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها الاعلى دون باطنها بل قوالبها وصورها دون حقائقها والعقل يتغلغل الى بواطن الأشياء واسرارها ويدرك حقائق ارواحها ويستنبط اسبابها وعللها وحكمها .. اما الخامسة : فهي ان العين تبصر بعض الموجودات اذ تقصر عن جميع المعقولات وعن كثير من المحسوسات ولا تدرك الاصوات ولا الروائح والطعوم والحرارة والبرودة

والقوة المدركة اعنى قوة السمع والشم والذوق بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والمروء والغم والحزن والألم واللذة والعشق والشهوة والقدرة والارادة والعلم الى غير ذلك من موجودات لا تحصى ولا تعد ، . السادسة : ان العين لاتبصر مالا نهاية له فانها تبصر صفات الاجسام المعلومات . والاجسام لا تتصور ان تكون متناهية . . اما السابعة ان العين تدرك الكبير ضغيرا فترى الشمس في مقدار حجر والكواكب في صورة دنائير منثورة على بساط ازرق والعقل يدرك ان الكواكب والشمس اكبر من الأرض اضعافا مضاعفة . . « (٣١) » .

وبالطبع فان تآثر الغزالي هنا بأرسطو واضح ، ولست انسبك في انه قرأ كتاب « النفس » او احد شروحه أو ربما قرأ ما كتبه فلاسفة الاسلام كالفاربي او ابن سينا وكانوا في ذلك متأثرين كثيرا بما نقلوه عن أرسطو ، فما عدده الغزالي من قصور في ادراكات العين الحسية ، ومقارنته بين الادراك الحسى ممثلا في الابصار وبين الادراك العقلى موجودة بصورة أو بأخرى في كتاب « النفس » والكتاب الأول من « الميتافيزيقا » لأرسطو (٣٢) .

وعلى أى حال ، فقد عبر الغزالي عن هذه الحجج ضد الحواس تعبيرا واضحا و اضاف إليها الكثير من عنده . كما استنتج منها ان « العقل أولى بان يسمى نورا » (٣٣) . واستنتج أيضا ان « العقل اذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط بل يرى الاشياء على ما هى عليه » (٣٤) . لكن رغم هذه المكانة الرفيعة التى اعطاها الغزالي للعقل في نظريته في المعرفة الا انه لم يتغافل عن نواقصه ، وأكد محدوديته ، فقد اضاف بعد كلماته السابقة ان « تجرده عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتنجلي الأمور » (٣٥) .

لقد أكد فيلسوفنا ان العقل الانسانى لا يمكنه التخلص من نوازع الوهم والخيال الا بعد الموت ، اللهم الا اذا صفت النفس معه واستطاعت قطع علائقها بالعالم المحسوس وبالمطالب الدنيوية . وهذا الصفاء

العقلى - النفس يتيح للانسان مرتبة أعلى وأعظم من المعرفة المباشرة بالحقيقة ، تلك المعرفة التى لا تحتاج « لنظم دليل أو ترتيب كلام » وهى تتم « بنور يقذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف » (٣٦) .

لقد وصل الغزالى بنا هنا الى أرقى الدرجات المعرفية ، انها درجة « الحدس الصوفى » التى تتضامل الى جانبها المعرفة الحسية أو المعرفة العقلية الاستدلالية . ان هذا الحدس أو الكشف الصوفى يتيح المعرفة بما لا يمكن أن تعرفه الحواس وما يعجز عنه العقل .

ولست أرى هنا ما يراه معظم الدارسين للغزالى من انه قد أبطل الحواس والعقل لصالح هذا « الحدس الصوفى » ، وان استندوا فى رأيهم هذا الى الكثير مما قاله الغزالى فى ذلك ، والذي عبر عنه بوضوح فى « القسطاس المستقيم » بقوله : « أما ميزان الرأى والقياس ، فحاشى لله ان اعتصم به فانه ميزان الشيطان » (٣٧) ، فانى ادعوه ان يستكملوا قوله فى نفس الموضع « ومن زعم من اصحابى ان ذلك ميزان المعرفة . فاسأل الله تعالى ان يكفينى شره عن الدين فانه للدين صديق جاهل » (٣٨) ، فهو هنا كما فى كل المواضع التى يرفض فيها ميزان العقل انما يرفض تدخل العقل فى مناقشة الأمور الغيبية الالهية اذ ان « هذه دقائق لا تدرك الا بتور التعليم المقتبس من اشراق عالم النبوة » (٣٩) . ففى أمور الدين الغيبية يحذرنا الغزالى بقوله : « اياكم ان تجعلوا المعقول اصلا والمنقول تابعا ورديفا فان ذلك شنيع منفر . . اياكم ان تخالفوا الامر فتهلكوا وتهلكوا وتضلوا وتضلوا » (٤٠) .

لقد اطمأن الغزالى اذن الى « الحدس الصوفى » لأنه وجد فيه المنهج الاصلح لادراك جوهر هذه الأمور الغيبية بما يفيضه الله للانسان من كشف للحجب بعد طهارة القلب ونقاء السريرة وصفاء العقل . لكنه لم يقصد مطلقا فى أى مرحلة من حياته الفكرية الى التقليل من شأن الحواس أو العقل ، فنكل منهما ميدانة الذى يصول ويجول فيه

دونما قيد . فللحواس أن تعرف الظاهر وتسلم معارفها للعقل الذى يحكم ويحلل ويستدل ويحول في ميدان المعقولات وافاق الكون الشاسع يتأمله ويدلى بدلوه فيه وليكشف ما استطاع أن يكشف من اسراره وليقنن ظواهره ويسيطر على مقدراته . لكن ليقف العقل عند هذه المرتبة ولا يتعداها الى ما لا يمكن أن يأتيه اليقين فيه الا وهى الامور الغيبية .

وما اشبه الغزالي هنا بكانط الفيلسوف الانسانى العظيم في القرن الثامن عشر حينما حدثنا في « نقد العقل الخالص » عن حدود المعرفة العقلية فأكد أن العقل الانسانى « محمل بأسئلة لا يستطيع بطبيعته نفسها أن يعرض عنها ، ولكنه لا يستطيع أيضا أن يجيب عنها لأنها تجاوز كل ما يملك من طاقات » (٤١) . وإذا كان ذلك كذلك ، فليتوقف العقل الانسانى عن الجدل فيما لا يستطيع أن يصل فيه الى يقين ، وليسلم - من زاوية عملية اخلاقية - بوجود هذه الحقائق على أنها افتراضات أو مسلمات للعقل العملى ، وعلى رأس هذه المسلمات مسلمة وجود الله وخلود النفس (٤٢) .

ان الغزالي وهذا شأن يخصه قد ارتضى في النهاية ان يكون صوفيا رغبة في التقرب الى الله لأن « الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق » (٤٣) . لقد ارتضى هذا الطريق الصوفى وذلك المنهج الحدى الكشفى إيماناً بأنه الطريق الأصوب للتقرب الى الله ، وبأنه المنهج الأفضل في تلقى المعرفة اليقينية الملائمة لطبيعة موضوعها ، وليس في هذا أى تجنى على العقل أو رفض لعلومه . ولاكرر ما نقلناه عنه من قبل « لقد عظم على الدين جنابة من ظن ان الاسلام ينصر بانكار هذه العلوم » ولاضيف قوله في « المنقذ » : « أما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس .. وإن العلم أما تصور وسبيل معرفته الحد وأما تصديق وسبيل معرفته البرهان وليس في هذا ما ينبغى أن ينكر » (٤٤) .

وقد يندمى البعض اذا ما قلنا ان للعقل - عند الغزالي - دورا
اساسيا بالنسبة للطريق الصوفى ، اذ ان العلم الدنى لا يكون - فى نظره -
إلا بعد استيفاء « ثلاثة أوجه احدها : تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ
الأوفر من أكثرها والثانى : الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة والثالث :
التفكير فان النفس اذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر فى معلوماتها
بشروط التفكير يفتح عليها باب الغيب .. فالتفكر اذا سلك طريق
الصواب يصير من ذوى الألباب وتفتح روزنة من عالم الغيب فى قلبه
فيصير عالما عاقلا ملهما مؤيدا .. » (٤٥) .

بل ان الغزالي قد احتج بالعقل على المتصوفة المتطرفين القائلين
بحالة الفناء والاتحاد ، أولئك الذين اذا « سكروا سكرا وقع دونه سلطان
عقولهم قال بعضهم : انا الحق . وقال الآخر : سبحانه ما أعظم شانى .
وقال الآخر : ما فى الجبة غير الله » . لقد احتج عليهم بالعقل قائلا :
« فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل الذى هو ميزان
الله فى أرضه عرفوا ان ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه
الاتحاد .. » (٤٦) .

فكان الغزالي اذن يريد ان يؤكد ان من الممكن ان ينكشف للصوفى
ما لا يمكن للعقل ادراكه ، ولكن ليس من الممكن اطلاقا ان يكشف له
عن شيء يحكم عليه العقل بالاستحالة . فالعقل هو الميزان الذى يقيسه
الله للانسان ليقىس مدى صدق معارفه ووضع الحدود لها .

ان الغزالي اذن فيلسوف عقلانى فى المقام الأول . يعرف حدود
الحس كما يعرف حدود العقل كما يعرف متى ينبغي ان يتوقف كلاهما ،
وتكون المعرفة بعد ذلك - ان أردنا مواصلة الطريق - موكولة للحس
الصوفى ، الذى هو درجة معرفية عليا - تأتى بعد ما تستوفى طرائق
المعرفة الأخرى عملها وتحصل النفس علمها - كما انه فى نفس الوقت
موقف من الحياة واتجاه بالكلية الى الله . ولذلك فهى درجة مقصورة
على قلة قليلة من الناس هم خواص الخواص .

لقد قدم الغزالي نظرية في درجات المعرفة تميزت بالمحافظة على المستويات ووضع الحدود . كما تميزت بأنه أسندها بعدما استخلصها بعقليته الفلسفية الى الاسلام واستخرج معالمها من « القرآن » . فكان اول من حاول بحق اسلمه نظرية المعرفة . وفي تصوري أن هذا هو جوهر ما حاوله الغزالي من جهد مضمّن على مدار مؤلفاته وخاصة في « القسطام المستقيم » الذي حاول فيه اسلمه المنطق ، و « المنقذ من الضلال » الذي قدم فيه تجربته المعرفية حية محاولا اسلمه المعرفة .

وفي هذا الاطار الجديد فليتنافس الباحثون في درس الغزالي وفهمه دونما حدود . فهو عبقرية فلسفية اسلامية أصيلة لم تلق بعد الانصاف الذي تستحقه من الدارسين المتخصصين سواء في الفلسفة أو في الدين رغم آلاف الصفحات التي كتبت عنه شرقا وغربا .

هوامش الفصل التاسع

- (١) د. زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري : دار الشروق ، القاهرة - بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٣١٨ - ٣١٩ وإيضاً ص ٥٧ وما بعدها .
- (٢) أنظر : في حياة الغزالي : د. سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي - دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٠م ، الفصل الثاني ، ص ١٨ وما بعدها .
- (٣) أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال : القاهرة ، مكتبة الجندی ، ١٩٨٣ م ، ص ٧١ .
- (٤) نفسه ، ص ٧٢ - ٧٣ .
- (٥) نفسه : ص ٧٤ .
- (٦) نفسه .
- (٧) نفسه : ص ٧٥ .
- (٨) نفسه .
- (٩) أنظر في ذلك : الغزالي : تهافت الفلاسفة . وكذلك : المنقذ من الضلال : ص ٥١ - ٥٢ .
- (١٠) أنظر : الغزالي : المقسطاس المستقيم : المنشور في « القصور العوالي من رسائل الغزالي » ، الجزء الأول ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندی ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٩ وما بعدها .
- (١١) الغزالي : أحياء علوم الدين : الجزء الثامن ، ص ٦٣ .
- (١٢) الغزالي : المضمون به على غير أهله : المنشور في « القصور العوالي من رسائل الغزالي » ، الجزء الثاني ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندی ، القاهرة ، ط. ٢ ، ١٩٧٠ م ، ص ١٢٥ .
- (١٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، تحقيق مصطفى القباني الدمشقي ، المطبعة الأدبية ، القاهرة ، ط ١ ، ١٣٣٠ هـ ، ص ٣ .

(١٤) انظر :

Plato : Letter VII in « Phaedrus and Letters VII and VIII, translated by W. Hamilton , Penguin Books, 1973.

(١٥) انظر : مقدمة تحقيق : معيار العلم في فن المنطق للغزالي ،

ص ٨ .

(١٦) نفسه : ص ٨ - ٩ .

(١٧) انظر : مقدمة د. عبد الرحمن بدوي لكتاب : الغزالي :

فضائح الباطنية ، مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت ، بدون تاريخ ،

ص ٠ ج ٠

(١٨) الغزالي : فضائح الباطنية : ص ٨٦ .

(١٩) نفسه : ص ٨٧ .

(٢٠) نفسه : ص ٩٦ .

(٢١) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٢٥ .

(٢٢) نفسه : ص ٢٦ .

(٢٣) هو يقصد هنا أنه بدأ يشكك في قيمة المحسوسات بعد أن تشكك قبل ذلك في التقليديات ، أي في كل ما هو تقليد أعمى مما كان شائعاً في عصره حيث كان كل مولود يتبع أهله فإن كان أبواه يهوديان أصبح يهودياً ، وإن كانا من النصارى أصبح نصرانياً . وهكذا . (انظر : المنقذ : ص ٢٥ - ٢٦) .

(٢٤) نفسه : ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢٥) نفسه : ص ٢٩ .

(٢٦) نفسه : ص ٢٩ .

(٢٧) نفسه .

(٢٨) نفسه : ص ٣٠ .

(٢٩) انظر :

Descartes : Discourse on Method and the Meditations : translated by F. E. Sutcliffe, Penguin Books, 1976.

لقد وجدت فيما وجدت بعدما كتبت هذا الكلام من قام بهذه المقارنة خير قيام وهو د. محمود حمدي زقزوق في كتابه « المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت » ولشد ما دهشت من أنه شغل بنفس القضية التي ترددت في أثارها بوضوح وهي قضية تأثير ديكارت بالغزالي وهل قرأ ديكارت « منقذ » الغزالي أم لا ؟ ١٩ . ولقد كتب د. زقزوق نتائج بحثه في هذه القضية في مقدمة الطبعة الثانية حيث كشف عن أن أحد الباحثين المتوهمين وهو الكعالك قد عثر بين محتويات مكتبة ديكارت الخاصة بباريس على ترجمة لكتاب « المنقذ » للغزالي ، ووجد أن ديكارت قد وقف عند عبارة الغزالي الشهيرة « الشك أول مراتب اليقين » ووضع تحتها خطا أحمر ثم كتب على الهامش ما نصه « يضاف ذلك إلى منهجنا » . (انظر : د. محمود حمدي زقزوق : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت : مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨١ م ، ص ٦) .

ولست أجد أي مجال للتشكيك في هذه الرواية حيث أن ذلك واضح للعيان إذا ما وضعت نصوص ديكارت السابق الإشارة إليها ونص الغزالي . ولست أدري متى نفى ونعيد النظر في فهم الغزالي لا على أنه هدم الفلسفة في الشرق . كما نعيد النظر فيمن يلقب بأبي الفلسفة الحديثة في أوروبا ، فليس من شك أن الغزالي لو كان قد فهم جيدا لكان له نفس التأثير الذي كان لديكارت ، فالمنهج هو نفس المنهج ، والفلسفة المدرسية الأرسطية التي هاجمها ديكارت هي نفسها التي كان الغزالي يهاجمها قبله بخمسة قرون .

(٣٠) هذه النصوص نقلا عن : د. زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٣٢٨ - ٣٢٩ .

وقارن هذه النصوص بما ورد عند ديكارت في :

Descartes : Discourse on Method : ch . I , p. 33-34 Ch . 2 , p. 39-40.

وانظر نفس المواضع في الترجمة العربية لمقال عن المنهج ، ترجمة محمود الخضيرى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥ م ، ص ١٦١ وما بعدها .

وقارن أيضا :

Bacon F. : Novum Organum : in Great Books of the World » , ed. R. M. Hutchins, Vol. 30, the university of chicago , chicago , 1952, ch. I. ff.

وانظر : ما قاله هنا د. زكى نجيب محمود فى «المعقول واللامعقول»
 حيث اقام مقارنة بديعة بين ما قدمه الغزالى من عناصر منهجية خطيرة
 فى التفكير وبين ما قدمه ديكرت ويكون ، وقد أكد من هذه المقارنة أسبقية
 الغزالى بخمسة قرون لهذين الفيلسوفين الغربيين فى تقديم الأساس
 المنهجي الصحيح للتفكير العلمى . (ص ص ٣٢٠ - ٣٣٥) . فقد أكد
 أن الغزالى صاحب منهج علمى يكاد يجمع كل اطراف المنهج الرياضى
 عند ديكرت والمنهج التجريبي عند بيكون . اذ « يكاد لا يكون
 فى منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالى شرطا من شروط النظرة
 العلمية التى نثر اصولها على صفحات كتبه نثرا » . (ص ٣٢٠) .

(٣١) الغزالى : مشكاة الأنوار : تحقيق الشيخ محمد مصطفى
 أبو العلا ، فى « القصور العوالى من رسائل الغزالى » ، الجزء الثانى ،
 مكتبة الجندى بالقاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٠ م ، ص ص ٨ - ١٠ .

(٣٢) انظر : أرسطو : كتاب النفس : ترجمة د. احمد فؤاد
 الأهوانى ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ط ١ ، ١٩٥٤ م ،
 ك ٣ - ف ٤ وما بعدها ، ص ١٠٨ وما بعدها .

وانظر كذلك كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو ، دار المعارف ،
 القاهرة ، ١٩٨٥ م ، ص ٨٧ وما بعدها .

وأيضا :

1 Aristotle : Metaphysics, B. I - ch. 1 2, pp.

980 a - 983 a . translated by W. D. Ross, in « Great Books of the
 Western world » , p. 8. vol - I, pp. 499 - 501.

(٣٣) الغزالى : نفس المصدر السابق ، ص ٨ .

(٣٤) نفسه : ص ١١ .

(٣٥) نفسه .

(٣٦) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص ٣١ .

(٣٧) الغزالى : القسطاس المستقيم : ص ١٠ .

(٣٨) نفسه .

(٣٩) نفسه : ص ١٣ .

(٤٠) نفسه : ص ٨٠ .

- (٤١) كانط : نقد العقل الخالص : فقرة مأخوذة من ترجمة
 د. عثمان أمين لبعض نصوص من كانط في كتابه : رواد المثالية
 في الفلسفة الغربية : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ١٨٨ .
- (٤٢) كانط : نقد العقل العملى ، انظر : نفس المرجع السابق
 للدكتور عثمان أمين ، ص ص ٢٤٥ - ٢٤٧ .
- (٤٣) الغزالي : المنقذ من الضلال : ص ٧٥ .
- (٤٤) نفسه : ص ٤٩ .
- وانظر كذلك : معيار العلم في فن المنطق : دار الاندلس للطباعة
 والنشر والتوزيع ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٣ م ، ص ٣٩ وما بعدها .
- (٤٥) الغزالي : الرسالة اللدنية : منشور بالجزء الثالث من
 « القصور المعوالى من رسائل الغزالي » ، ص ١٢٢ .
- (٤٦) الغزالي : مشكاة الانوار : ص ١٩ .



الفصل العاشر

ابن خلدون ..

وفكرة « العصبية » •

في وقت ظن فيه ان الفلسفة الاسلامية العربية ماثلة الى الزوال بعد ان جف معينها تقريبا بغد وفاة ابن رشد ، وقبل ان يحكم من يؤرخون للفلسفة حكما نهائيا بان دور الفلاسفة المسلمين قد اقتصر على نقل التراث اليوناني في الفلسفة والمنطق والطبيعات وبعثة من خلال شروح كان التقليد فيها اكثر من التجديد ، وكان الاتباع فيها اكثر من الابداع ، ولد بتونس في غرة رمضان من عام ٧٣٢ هـ الموافق السابع والعشرين من مايو عام ١٣٣٢ م الطفل العبقري عبد الرحمن بن خلدون ، ليقدم الدليل الحي - من خلال مقدمته الشهيرة التي كانت بشهادة ارنولد توينبي اعظم كتاب من نوعه ابدعه انسان في كل زمان ومكان - على ان العبقرية العلمية العربية قادرة على التجاوز . تجاوز علوم اليونان وابداعاتهم في كل المجالات ، وان كان علماء الاسلام في الكيمياء والطب والفلك والبصريات قد استطاعوا بمنهج استقرائي ويكتشف عظمة تجاوز ما قدمه الاغريق في هذه المجالات بمراحل ، فان ابن خلدون قد حقق قدرا اكبر من الابداع والاصالة في مجال الفلسفة والعلوم الانسانية ، فكان مجددا في الكثير منها كما كان مؤسسا للعديد منها ، فقد اسس علم وفلسفة التاريخ ، علم الاقتصاد السياسي ، علم العمران (الاجتماع) ، ووضع اسس علم النفس السياسي وذلك بشهادة المؤرخين المتخصصين في تلك العلوم من الغربيين والشرقيين على حد سواء .

ولم تكن ولادة تلك العبقرية من فراغ ، بل كانت نتيجة دراسة وجهد ، وبفضل عقليه نقدية وقوة ملاحظة تمتع بهما فيلسوفنا .

فقد عاش حياة عملية وعلمية خصبة ، رغم ما عانى فيها من الألم وصنوف الأذى والجهود ، يمكن تقسيمها الى أربعة أطوار ، يبدأ الطور الاول من عام مولده الى عام ٧٥٠ هـ ، وهو ما يمكن أن نطلق عليه طور النشأة والتلمذة ، حيث نشأ في أسرة ذات أصل حضري عريق اشتهرت منذ القدم بحب العلم والرياضة في ميادينة المختلفة ، فتعلم على يد والده ويد العلماء الذين زخرت بهم تونس في تلك الفترة وكان أهم ما تعلمه حفظ القرآن وتجويده ، وتحصيل العلوم المختلفة المعروفة في عهده كالفقه والطبيعيات والفلسفة وعلم الكلام .

اما الطور الثاني ، فيبدأ من عام ٧٥١ هـ الى اواخر عام ٧٧٦ هـ وهو طور توليه الوظائف الديوانية والسياسية ، حيث قضى تلك السنوات معتمدا على نفسه بعد وفاة والديه بوياء الطاعون عام ٧٤٩ هـ ، ومتنقلا بين بلاد المغرب العربي الأدنى والوسط والأقصى وبعض بلاد الأندلس . وعانى في تلك الفترة الكثير من القلق حيث بدأ بوظائف ديوانية صغيرة لاثتحق طموحاته ، فبدأ في التطلع الى المشاركة الفعلية في عالم السياسة فاشترك في الدساتر والمؤامرات السياسية التي انتهت به الى السجن مرارا .

وما زال يحظه السياسي بين مد وجزر ونحمة فيها بين تالف وخبو حتى سئم تلك الوظائف وفكر في هجرها ، مما أدى به الى طور جديد في حياته . وهو الطور الثالث ، طور التفرغ للتأليف ، فقد اعتزل عالم السياسة مؤقتا للتفرغ للقراءة والكتابة في قلعة بنى سلامة بمقاطعة وهران في الجزائر من عام ٧٧٦ هـ الى عام ٧٨٠ هـ حيث كتب المقدمة الشهيرة لكتابه «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في اخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر» ، وأخذ في اتمام تأريخه طوال هذه السنوات الاربع الى ان انتقل الى مسقط رأسه تونس في عام ٧٨٠ هـ حيث استطاع من خلال ما كان في مكتباتها الغنية بالمراجع والمصادر توسعة وتنقيح واكمال مؤلفه . وظل بتونس حتى اواخر عام ٧٨٤ هـ ، ثم استقل سفينة حجاج كان مقصدها الإسكندرية بهدف تادية فريضة الحج . ولكنه توقف في الاسكندرية .

وبهذا يبدأ الطور الرابع من اطوار حياته وهو طور الأستاذية ، فقد نزل الى القاهرة ليبدأ بالأزهر الشريف حياة تدريسية لاقى فيها نجاحا كبيرا ، مما جعل السلطان الظاهر برقوق يكرم وفادته ، وعينه في منصب قاضى قضاة المالكية ، فقام به لا تأخذه لومة لائم في الحق ، ولا يرهيه جاه أو سلطان ، فآثار عليه السخط من الوجهاء ، والصسد من الفقهاء ، فكثر الوسايات بشأنه لدى السلطان والصقت به التهم حتى أعفاه من منصبه بعد أن ضعفت مقاومته للحاقدين عليه خاصة بعد أن غرقت السفينة بأهله وولده ، وكان قد بعث يستقدمهم من تونس الى القاهرة . فعاد الى زهده وقرآته وعكف على التدريس بالجامع الأزهر ، وتولى منصبا قاضى القضاة بعد ذلك أكثر من مرة وعزل في كل مرة بدسائس حساده من أقرانه من القضاة والعلماء ، وظل على هذه الحال الى أن غزا تيمورلنك الشام فسافر مع السلطان الى هناك وحاول أن يتقرب اليه لعله ينال الخطوة والمنصب السياسى الكبير الذى كان يتوق اليه طوال حياته ، ولكنه رغم كل ما قدمه من خدمات للغازى التترى لم ينل الا بعض الهدايا التى سرقها منه اللصوص في طريق عودته الى القاهرة التى تولى فيها بعد ذلك لأكثر من مرة نفس المنصب ، كبير قضاة المالكية ، الذى تنافس عليه مع الكثيرين الى أن توفى فى السادس والعشرين من رمضان من عام ٨٠٨ هـ الموافق السادس عشر من مارس ١٤٠٦ م .

ومن النظر في اطوار هذه الحياة التى عاشها ابن خلدون نجد أن عاملين هامين تغلغلا فيها هما ، انه كان كثير التنقل بين البلدان الغربية فى المغرب والشرق ، وعاش دائما بالقرب من سلاطينها مما مكنه من معرفة كل ما كان يدور في تلك القصور السلطانية ، كما مكنه من ملاحظة كيف يرتفع نجم الدولة وكيف يخبو وائى العوامل تؤثر في ذلك . اما العامل الثانى ، فيبدو من النظر في فترتى تتلمذه وأستاذيته ، حيث عاشهما فى كنف الدين الاسلامى ينهل من معينه الاساسى « القرآن الكريم » ، حيث حفظه وتعلم كل العلوم المرتبطة به في سن مبكرة ، كما ارتبط به فقيها يحكم بين الناس بما أنزل الله .

وقد بدأ تأثير هذا العامل في كافة جوانب « المقدمة » ، حيث كان استخدامه للآيات القرآنية ليقيم الدليل تلو الدليل على صحة استنتاجاته الوضعية . وهذه الاستشهادات الدينية لا تقلل من المنهج الاستقرائي العلمي والاحلة الواقعية التي كان يقدمها للتدليل على صحة أى قانون يقدمه من القوانين المفسرة للسياسة أو للاقتصاد أو للتاريخ .

فالأمر عنده كان أنه أراد أن يثبت دائما أنه لا تعارض هناك بين تأكيدات الوحي القرآنى وبين ما يعتدل في صدو البشر وما يصدر عنهم من افعال تشكل في النهاية تلك القوانين التي يمكن استنباطها لتفسير ذلك السلوك الانساني بكافة نشاطاته السياسية والتاريخية والاقتصادية .

ولقد كان ابن خلدون حريصا على علمية التفسير الى اقصى حد لدرجة أنه لم ير غضاضة هي أن يعارض تلك الآراء التي كانت تتردد لدى بعض الفلاسفة المسلمين حول ان الحكم يكون بشرع مفروصا من الله يأتي به واحد من البشر وأنه لابد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه . فقد رأى أن تلك ليست حقيقة برهانية إذ أن الوجود البشرى واجتماع البشر قد يتم بدون نبوة او شرع سماوى بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يستطيع بها قهرهم وحملهم على طاعته ، فاهل الكتاب والمتبعون للشرائع السماوية قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ومع ذلك شكلوا الدول وخلفوا الآثار الحضارية .

وستتوقف في هذه العجالة عند هذا الجانب العلمى في التفسير لدى ابن خلدون ، بل عند فكرة واحدة من ذلك الجانب ، وهى تلك الفكرة المحورية في فلسفة السياسية وفلسفته للتاريخ ، والتي بحث فيها عبقريته الفلسفية ، كما بدأ في تدليله عليها وعلى صحتها من خلال الأمثلة الواقعية العديدة ، عبقريته العلمية في استخدام المنهج العلمى الوضعى في التفسير . انها فكرة « العصبية » التي رأى فيها أساس الحكم أو الملك ، فبها يرتفع الحكام الى حكم دولهم ، وما يسرى عليها من قوانين النمو والفساء

هو ما يمرى على الدولة ككل ، اى على كافة مظاهر الحضرة والمدنية
فى هذه الدولة .

ولقد بدأ فيلسوفنا نظريته عن « العصبية » بملاحظة سديدة حول
الأصل فى المجتمعات المدنية حيث رأى أن البدو هم الأصل فى العمران
البشرى وليس الحضرة ، وقبل أن نستطرد يجب أن نلاحظ جيدا أن
البدو - فى رأيه - هم المقتصرون على الضرورى فى أحوالهم ، العاجزون
عما فوقه ، وأن الحضرة هم المعتنون بحاجات الترف والكمال فى أحوالهم
وعوائلهم » (المقدمة ، طبعة دار الشعب ، ب ٢ ، ٣ ص ١١١ - ١١٢) .
ولأن الضرورى أصلى والكمالى فرع نائى عنه ، فالبدو أصل للمدنى
والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضرورى ولا ينتهى
الى الكمال والترف ، الا اذا كان الضرورى حاصلا . فخشونة البداوة
قبل رقة الحضارة . ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى اليها «
(المقدمة ، ب ٢ ، ٣ ، ٤ ص ١١٢) .

بهذه الملاحظة الذكية ، ومن خلال هذا المنطق العقلى السلس ،
انتهى ابن خلدون الى أن البداية كانت لتلك المجتمعات البدوية بالمصطلح
الخلدوني الذى يقابل فى الاصطلاحات الحديثة المجتمعات البدائية .

وعلى ذلك بدأ يميز بين خصال البدوى (البدائى) التى أبرزها
لديه النزوع نحو الخير والشجاعة وبين خصال الحضرى (المتمدن) والتى
أبرزها الميل نحو الدعة والترف والخضوع للرؤساء والملوك . ثم انتهى
الى أنه لما كانت طبائع البشر قد جبلت على الخير والشر معا وكان
« الشر أقرب الحلال اليه (الى الإنسان) اذا أهمل فى مرضى عوائده ،
ولم يهذب الاقتداء بالدين ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان
بعض على بعض ، فمن امتدت عينه على متاع أخيه فقد امتدت يده الى
أخذه الا أن يصده وازع . . » (ب ٢ - ٣ - ٤ ص ١١٦) . فان الحاجة

الى هذا الملك أو الحاكم أو السلطة التي تزعم هذا الفرد عن ذلك جد
ضرورية إذن ولا حياة آمنة للأفراد بدوتها .

ولذلك وجب الانتقال الضروري من تلك المجتمعات البدائية الى
المجتمعات الحضرية المتمدينة لأن المجتمع المدني هو الذى سيتشكل من
خلال التمييز بين حاكم ومحكوم ، بين دولة وأفراد ، « فاما المدن والأصهار
فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي
من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه فهم مكبوحون
بحكمة (أى لجام) القهر والسلطان عن التظالم » (ب ٢ - ف ٧ -
صر ١١٦) .

ويجسد الإشارة هنا الى أنه لا يخفى على القارئ الحديث
مدى صدق هذا التحليل الخلدونى لواقع انتقال المجتمعات من حال
البداءة الى حال المدنية والمجتمعات السياسية ، فقد تجاوز ابن خلدون
به تحليلات أفلاطون وأرسطو اللذان لم يوليا هذا الأمر العناية الكافية ،
بل كان تركيز أولهما على رسم معالم مدینه مثالية ، وكان تركيز ثانيهما
على تحليل ما هو كائن فى عصره من مجتمعات سياسية قوامها دولة
المدينة دون الانشغال الحقيقى بالتساؤل عما كان يسبق هذه المجتمعات
أو دون التساؤل عن الأصل فيها . كما أن فيلسوفنا هنا بحق ويدون أى
تجاوز أو مغالاة يقف على قدم المساواة مع فلاسفة العقد الاجتماعى
المحدثين من هوبز الى روسو مروراً بجون لوك فى تحليلاتهم للحالة
الطبيعية التى كانت عليها حال البشرية قبل أن تنشأ المجتمعات السياسية
على أساس ذلك العقد الاجتماعى الذى توهموا حدوثه بصور مختلفة ،
كانت كلها مجرد خيالات لا أساس لها فى الواقع .

أما ابن خلدون فقد اهتم الى أساس ذلك الانتقال من خلال فكرة
« العصبية » ، حيث أن ذلك التنازع والصراع الذى ينشب بين الأفراد
فى المجتمعات البدائية قد ولد ضرورة أن تتولد فى تلك المجتمعات سلطة
لفرد قوى يكون بمثابة الوازع الذى يزع هذا عن ذاك ، ويمنع المظالم .
وهذه السلطة لذلك الفرد لا يمكن أن تكون له الا اذا كان ينتمى لأسرة

هى أقوى الأمر ، وفتيانها هم أقوى الفتيان واشجعهم « ولا يصدق دفاعهم
الا اذا كانوا عصبية واحدة واهل نسب واحد ، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم
ويخشى جانبهم اذ ان نعمة كل ائد على نسبه وعصبية اهم وما جعل الله
فى قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوى أرحامهم وقرباهم موجودة
فى الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر ، وتعظم رهبة العدو
لهم » (ب ٢ - ف ٧ - ص ١١٦ - ١١٧) .

ومنذ هذا الموضع يدرك ابن خلدون قوة ملاحظته وخصوبتها ،
حيث يقرر رايه بوضوح بشأن العصبية فى عبارة وجيزة يقول فيها انه
« فى كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو اقامة ملك أو دعوة ، اذ بلوغ
الغرض من ذلك كله انما بالقتال عليه لما فى طبائع البشر من الاستعصاء ،
ولابد فى القتال من العصبية » (ب ٢ - ف ٧ - ص ١١٧) .

ان اول ما يتبادر الى الأذهان ان العصبية عند ابن خلدون تعنى
مجرد الارتباط الاجتماعى من خلال النسب وصلات الأرحام بينما معناها
عند فيلسوفنا اصمق من ذلك بكثير ، فهو يرى « ان العصبية انما تكون
من الالتحام بالنسب أو ما فى معناه ومن هذا الباب الولاء
والحلف اذ ان النسب أمر وهمى لا حقيقة له ، ونفعه انما هو فى
هذه الوصلة والالتحام » (ب ٢ - ف ٨ - ص ١١٧) . واذا دققنا
النظر فى كلمة « أو ما فى معناه » سنجد ان عصبية النسب لم تكن
الا مجرد مثال ، هو أوضح الأمثلة على ما يعنيه بقوة الرابطة التى تربط
بين الأفراد الذين يتحدون لتحقيق هدف واحد ويقاثلون دونه ويدافعون
عنه بقوة واستماتة « فالنسب انما فائدته هذا الالتحام الذى يوجب
صلة الأرحام ، حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه »
(المقدمة - ب ٢ - ف ٢٨ - ص ١١٧) .

فالنسب اذن ليس مقصودا لذاته وانما الهدف منه
هو تحقيق هذه الوصلة وذلك الالتحام ، فهو كما
قلنا مجرد مثل على الترابط وليس علما عليها جميعا . واذا كان
ابن خلدون قد اقتصر على ذكر رابطة النسب ورابطة الحلف والولاء

وكذلك رابطة الرق والاصطناع كاملة على ما قصده « بالعصبية » كأساس للحكم ، فإن ذلك كان لمجرد أن تلك كانت هى الروابط المعروفة فى عصره .

ويقضى أن فيلسوفنا حينما قال « أو ما فى معناه » كان يهدف إلى تعميم معنى « العصبية » لتشمل كافة الروابط أو كل ما من شأنه تقوية الرابطة بين مجموعة من الأفراد « حتى تقع المناصرة والمنفعة » على حد تعبيره . ومن هنا فإنه حينما يقول أنه لا يمكن أن يتصدى أحد للحكم دون مساندة من أهله أو من قبيلته والا فهو واهم ، إنما يعنى أن «العصبية» بمعناها الواسع هى أساس الحكم ، وقد تكون تلك «العصبية» هى عصبية المبدأ السياسى الواحد ، أو العقيدة الدينية الواحدة ، أو عقيدة الحزب الواحد ، التى يجتمع حولها الأفراد ، فهو كثيرا ما يتحدث عن رابطة العقيدة الدينية وكيف أنها تزيد عصبية العدد والنسب قوة على قوتها ، « فالدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عدد ، والسبب فى ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحامد الذى فى أهل العصبية ، وتفرد الوجهة الى الحق » (ب ٣ - ف ٥ - ص ١٤٣) .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن « العصبية » كانت ولا تزال هى العنصر الأساسى فى تولى الحكم ، إما كان نوع الحكم بالحدلول الحديث سواء كان حكما ديمقراطيا دستوريا أو حكما فرديا استبداديا ، فكل من يشاء الوصول الى الحكم لابد من أن يرشحه حزبا معينا أو كتلة سياسية معينة أو يستولى عليه بقوة عسكرية تسانده فتكون هى عصبية .

واعتقد أننا بهذه النظرة الى معنى العصبية عند ابن خلدون قد رددنا على ذلك الانتقاد الذى كثيرا ما يوجه اليه من قبل دارسيه من الغربيين أو الشرقيين غير المتعمقين الذين حاولوا التقليل من شأنها ووضعها فى اطار محدود يقتصر على تفسير البيئة البدوية العربية ، وقد عبر عن ذلك الانتقاد طه حسين فى رسالته للدكتوراه عن « فلسفة ابن خلدون

الاجتماعية « حينما تسأل : « هل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية في أصل كل دولة ؟ ليست هناك عوامل أخرى تشترك في تكوين أمة أو مملكة ؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذي قامت عليه الدول العربية والبربرية ؟ وهل حقيقة أن الأسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هي واحدة في كل زمان ومكان وإنما ستبقى كذلك ؟ » [انظر الترجمة العربية لكتاب طه حسين السابق التي قام بها محمد عبد الله عنان ، ص ٩٩ - ١٠٠] .

وبالإضافة الى ما ذكرنا من رد على ذلك الانتقاد من خلال نص ابن خلدون الذي لم ينظر الى العصبية تلك النظرة الضيقة التي أرادوا حصره فيها ، فإنه من الممكن القول بأنه إذا كانت المجتمعات اليونانية والرومانية أو المجتمعات الحديثة الراقية اليوم لم تعرف « العصبية » بمعنى رابطة الدم والنسب والقرى ، فإنها قد عرفت بها معنى « الولاء والحلف » أو بمعنى « الرق والاصطناع » أو بمعنى « رابطة الحزب والمبدأ والعقيدة » .

وعلى أي حال فإن استخدام مفهوم العصبية أو ما يقابله من اصطلاحات غربية قد شاع في القرن التاسع عشر ، فقد استخدمه فون كرامر ، وحاول تطبيقه على المجتمعات الأوروبية خاصة على ألمانيا وفرنسا التي استعبدتها الرومان ففقدت عزتها وعصبيتها ، أما ألمانيا التي لم تغلب قط فقد حافظت عليها وأن ذلك هو السبب في أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وإنما يتمتع بها الألمان . [انظر : د. طه حسين ، نفس الكتاب ، ص ٩٩ - ١٠٠ ، وأيضا فون فيسندنك ، ابن خلدون : مؤرخ الحضارة العربية في القرن الرابع عشر ، مقاله ملحقة بكتاب د. طه حسين السابق ، نقلها الى العربية محمد عبد الله عنان ، ص ١٨١] . ولا يفوتنا هنا أن ننوه الى أن فكرة العصبية قد اتخذت طريقها الى أوروبا أيضا عبر فلاسفتها أمثال مكيا فيللي ونييتشه ، فارادة القوة التي ذهب اليها مكيا فيللي باعتبارها أصل الدولة ترادف فكرة

العصبية الخلدونية تماما ، مع فارق هام ، هو لصالح فيلسوفنا العربى ، حيث انه لم يذهب فى فلسفته السياسية كما ذهب مكيا فيلى الى حسد اباحة العنف والقتل والخيانة اذا ما اقتضتها مصلحة الحاكم ، لانه اعتبر ان تلك اعمالا شريرة تعود على الحاكم وعلى الدولة ككل بأسوا العواقب ، ويرجع ذلك الى ان فيلسوفنا لم يفصل بين الاخلاق والسياسة كما فعل مكيا فيلى ، بل أكد على ارتباطهما حينما ربط بين قوة العصبية واستمراريتها وبين قوة اخلاقها وخيريتها أصحابها قائلا : « ان الشرف والحسب انما هو بالخلال » .

واذا كنا - الى الآن - قد تعمقنا النظر فى معنى العصبية ووسعنا من مفهومها عند ابن خلدون بحيث يمكن اعتبارها - كما قلنا - اساسا للحكم بمفهومه الحديث ، فأننا نريد ان نؤكد على حقيقة هامة اخرى هى ان العبقريه هنا لم تكن مجرد عبقريه اكتشافه الفكرة الجديدة او المبدأ الطريف ، بل هى عنده قد تجاوزت ذلك الى عبقريه التطبيق وهذا هو الأهم . قالى اى حد نجح ابن خلدون فى استخدام فكرته تلك فى فلسفته للحكم وللتاريخ ؟؟

(٢)

ان العصبية هى محور فلسفة الحكم عند ابن خلدون لان « الرياسة لا تكون الا بالغلب والغلب انما يكون بالعصبية كما قدمناه ، فلا بد فى الرياسة على القوم ، ان تكون من عصبية الرئيس لهم ، اقرؤا بالاذعان والاتباع » (المقدمة ، ب ٢ ، ف ١٢ ، ص ١٤٠) .

والعصبية هنا - كما أكدنا من قبل - ليست مجرد القوة المقرونة بالغلب عن طريق العنف وانما قوة العصبية تستمد من الترابط بين افرادها - ايا كان نوع هذه الروابط - كما تستمد من الاخلاق الحميدة التى يتمتع بها الرئيس ومن يشايعوه ويناصرونه فى رياسته .

وقيام الحكم عند ابن خلدون على العصبية قد قيد مفهوم الحكم

عنده ، فلم يلاحظ من أنواعه إلا الملكية لأن « الرياسة على القوم إنما تكون متناقلة في منبت وأحد تعين له الغلب بالعصبية ٠٠٠ والرياسة لابد وأن تكون موروثة عن مستحقها » (ب ٢ - ف ١٢ - ص ١٢٠) .
ولما كان الحكم وراثيا في الدولة ومحصورا في العصبية الغالبة ، فإن المحافظة على قوة العصبية يعنى المحافظة على الحكم في يد أفرادها يتوارثونه جيلا بعد جيل .

ومن هنا كان من الضروري النظر في أطوار العصبية واسقاط هذه الأطوار على الدولة ، ففكرة الدولة من قوة حكومتها ، وما يسرى على العصبية من قوانين النمو والفناء يسرى بنفس الطبقة على الدولة .
ولذلك ربط ابن خلدون بين نظريته في أطوار العصبية وبين نظريته عن عمر الدولة ، وكلتاها تقوم على رأى علمى يؤمن به إيماننا راسخا هو أن الكون والفناء هو طبيعة كل شيء ، هو طبيعة كل مكونات العالم المادية بما فيه من عناصر ومعادن ونباتات وإنسان ، وهذه الطبيعة تسرى أيضا على كل الأحوال الانسانية « فالعلوم تنشأ ثم تدرس وكذا الصنائع وأمثالها . والحسب من العوارض التى تعرض للأدميين ، فهو كائن فاسد لا محالة . وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل فى آباءه من لدن آدم اليه . ومعنى كل ذلك أن كل شرف وحسب فعده سابق عليه ، شأن كل محدث » (المقدمة ، ب ٢ ، ف ١٥ ، ص ١٢٤) .

وعلى ذلك فإن العصبية شأنها شأن كل شيء تكون ثم تبلغ قمة مجدها ثم تنفنى فى أطوار محددة يحددها ابن خلدون بحسه العلمى وماتاريا بالقرآن وأحاديث الرسول (ﷺ) بارية حينما يقول « ثم إن نهايته (يقصد الحسب) فى أربعة آباء ، وذلك لأن باني المجد عالم بما عاناه فى بنائه ، ومما حفظ على الخلال التى هى أسباب كونه وبقائه ، وابنه من بعده مباشر لأبيه ، فقد سمع منه ذلك وأخذ عنه إلا أنه مقصر فى ذلك تقصير السامع بالشئ عن المعانى له ، ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصر عن الثانى تقصير المقلد عن المجتهد ،

ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة واضاع خلال الحافظة لبناء
مجدهم واحتقرها ، وتوهم ان ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف ،
وانما هو امر وجب لهم منذ اول النشأة بمجرد انتسابهم ، وليس بعصاة
ولا بخلال لما يرى من التجلة (الاحترام والتعظيم) بين الناس ،
ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ويتوهم انه النسب فقط فيريا بنفسه
عن اهل عصبية ٠٠٠ فينقصون عليه ويحتقرونه ٠٠ » (ب ٢ - ف ١٥ -
ص ١٢٤) .

وليست هذه الاطوار الاربعة للعصبية اطوارا جامدة او حتمية
الحدوث على هذا النحو ، لان العصبية والملك قد يدوم اذا ما حافظ
اهل العصبية على قوتهم وتماسكهم ، واذا لم يتخل زعيم العصبية عن
اهله وظل محافظا على الخصال الحميدة التي جعلت عصبية تسود
وتحكم . ولكن لان دوام الحال من المحال في الامور البشرية يكون
« اشتراط الاربعة في الاحصاء انما هو في الغالب . والا فقد يدثر البيت
من دون الاربعة ويتلاشى وينهدم ، وقد يتصل امرها الى الخامس او
السادس الا انه في انحطاط وذهاب ، واعتبار الاربعة من قبل الاجيال
الاربعة : بان ومباشر له ، ومقلد ، وهادم ، وهو اقل ما يمكن »
(ب ٢ - ف ١٥ - ص ١٢٤ - ١٢٥) .

وبالطبع فان ما يصدق على رابطة الدم والنسب يصدق بنفس القدر
على اى نوع من انواع العصبية سواء كانت بالمعنى القديم او الحديث .
فابن خلدون يربط بين تلك الاطوار للعصبية وبين ما يسميه عمر الدولة ،
حيث يرى ان الدولة لها اعمار طبيعية كما للأشخاص « والدولة في الغالب
لا تعدو اعمار ثلاثة اجيال ، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر
الوسط ، فيكون اربعين ، الذي هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته »
(ب ٣ - ف ١٤ - ص ١٥٢) . وهو يستشهد هنا بالآية الكريمة « حتى
اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة » (سورة الاحقاف - آية ١٥) .

واذا كان عمر الدولة لا يعدو ثلاثة اجيال ، وكان عمر كل جيل

أربعين سنة ، فإن عمر الدولة ككل لا يعدو مائة وعشرون سنة ، وهو لا يعتبر أن هذا العمر تقريبا لأنه يعتقد أن ذلك هو الأجل المحتوم « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (سورة النمل ، آية ١٦ - المقدمة ، ب ٣ ، ف ١٤ ، ص ١٥٣) .

وهو يؤكد ذلك من خلال تحليلاته العلمية ، حيث « أن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها (*) من شطف العيش والمبالاة .. والاشتراك في المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون » أما الجيل الثاني فدوره في الدولة رهو تحويلها من « البداوة الى الحضارة ومن الشطف الى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعى فيه ، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة ، فتتكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس فيهم المهانة والخضوع » . اما حال الدولة في الجيل الثالث فهو حال ينذر بقنائها لأنهم في هذا الجيل « ينسون عهد البداوة والخشونة كان لم تكن ، ويفقدون خلال العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيهم الترف غايته ... فيصيرون عيالا على الدولة ... وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة ... حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت » (المقدمة - ب ٣ - ف ١٤ - ص ١٥٣) .

ويستمر ابن خلدون في تأكيد نظريته ، فيقدم لنا ما يسميه « أطوار الدولة » وهي نظرية لا تخرج عن نظريته في « عمر الدولة » ، فكل ما هنالك من فارق هو أنه يرى أن هذه السنوات التي تمر على الدولة خلال ثلاثة أجيال ، يمكن تحليل ما يعترها من تغيرات تختلف في حال النشأة والارتقاء عنها في حال الهرم والتبشير بالفناء . وهذه التغيرات المتعاقبة يمكن تقسيمها الى خمسة أطوار كل منها يمثل حالة

(*) التوحش لا يعنى عند ابن خلدون أكثر من شدة الطبع وهو يرمز بهذه اللفظة للحياة الصحراوية البعيدة عن حياة المدن .

من حالات الدولة ، « فالدولة تنتقل - اذن - فى اطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها فى كل طور خلقا من احوال ذلك الطور لا يكون مثله فى الطور الآخر . . وحالات الدولة فى الغالب لا تعدو خمسة اطوار » .

اما الطور الاول فهو « طور الظفر بالبغية . . والاستيلاء على الملك وانتزاعه من ايدى الدولة السالفة . . . ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور اسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا يفرقونهم بشئ » .

اما الطور الثانى فهو « طور الاستبداد » ، حيث ينفرد الملك دون قومه بالحكم ويحاول منعهم من المساهمة والمشاركة فى امور الدولة ولا يكتفى بذلك بل « يكون صاحب الدولة فى هذا الطور معينا باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع والاستكثار من ذلك لجذع انوف اهل عصبته » فيحاول بينهم وبين الوصول الى المناصب العليا فى الدولة .

اما الطور الثالث ، فيكون هو « طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت » ، ويكون هدف الملك هو الاهتمام بكل ما من شأنه ان يخلده بين مواطنيه فيشيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والمدن الجديدة المتسعة ، ويستقبل وفود الدول الأخرى ، ويحاول الاتفاق على مواطنيه والتوسع فى ايجاد الرزق لهم ويبذل جهده فى تحسين اوضاعهم حتى تظهر مظاهر ذلك فى ملابسهم ومأكلاتهم واسلحتهم فيباهى بهم الدول المسالمة ، ويرهب المعادية .

اما الطور الرابع ، فهو « طور القنوع والمسالمة » ، ويكون صاحب الدولة فى هذا قانعا بما بنى اولوه ، مقلدا للماضين من سلفه ، فيتبع آثارهم حذو النعل . بالنعل . . ويرى ان فى الخروج عن تقليدهم فساد امراه وانهم ابصر بما بنوا من مجده » ، ومسالمة الحاكم فى هذا الطور

لجبرانه واجبة فهو يؤثر السلامة فيقلد أسلافه في كل الشؤون الداخلية للدولة ، كما يعقد المعاهدات السلمية مع أعدائه .

أما الطور الخامس والأخير ، فهو « طور الاسراف والتبذير ، ويكون صاحب الدولة فيه متلفا لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملذذ ، والكرم على بطانته وفي مجالسه ... فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون وهادما لما كانوا يببنون وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولى عليها المرض المزمن الذي لا ثكاد تخلف منه ولا يكون معه برء الى أن تنقرض » (المقدمة ، ب ٣ ، ف ١٧ ، ص ١٥٧ - ١٥٨) .

ويحسن ابن خلدون أحكام تحليلاته العميقة ونظريته الخصبة ، بالتوقف كثيرا عند تحليل عوامل الفناء التي تسرى في الدولة شيئا فشيئا في كافة مظاهر حضارتها وتمدينها ، ولنلاحظ كيف استطاع أن يحصر أسباب تدهور هذه المظاهر حصرا جامعا ، فيبين العوامل المادية ، اقتصادية كانت أو ناشئة عن اتساع الدولة ، والعوامل التي تنشأ عن طبيعة البشر الجبولة على الصراع والتنازع والأنانية ، والعوامل الأخلاقية التي تبدل أخلاق أهل الدولة والعصبية الحاكمة من حال الخيرية والصلاح الى حال الفساد والاتغماس في اللوان الترف والملاذات .

وهو يبدأ تعديد أسباب التدهور من النظر في الهيئة الحاكمة ، فيؤكد ما سبق وأن قرره حول العصبية القوية التي استطاعت التغلب على العصبيات الأخرى ومزجها في عصبيتها ، فتولف بين تلك العصبيات وتبصرها عصبية واحدة شاملة ، ولكن الفساد يبدأ حينما تبدأ تلك العصبية الأولى في الانفراد بالحكم دون أن تتيح فرصة للعصبيات الأخرى للمشاركة والمساهمة في أمور الدولة ، وذلك لما جبلت عليه الطبيعة الحيوانية في البشر من الكبر والأنفة ، وبالإضافة الى ذلك ، يبدأ الحاكم من تلك العصبية الأولى محاولته هو للانفراد بالحكم دون عصبية ، « ويفرّد به ما استطاع حتى لا يترك لاحد منهم لا ناقد ولا جملا ، فينفرد بذلك المجد بكيته ، ويدفعهم عن

مساهمته . وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة ، وقد لا يتم الا للثاني
أو الثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها ، الا أنه امر لابد منه
فى الدول « (المقدمة ، ب ٣ - ف ١٠ - ص ١٤٩) .

أما العامل الثانى ، فهو فقدان الأمة قوتها وانغماس أهلها فى
الترف والعودة الى تقليد الأسلاف الذين أخذوا الحكم عنهم ، فيفقدون
عنصر جدتهم وقوتهم ، « وذلك أن الأمة اذا تغلبت وملكت ما بأيدي
أهل الملك قبلها ، كثر رياشها ونعمتها ، فتكثر عوائدهم ويتجاوزون
ضرورات العيش وخشونته الى نوافله ورقته وزينته ويذهبون الى اتباع
من قبلهم فى عوائدهم وأحوالهم ، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية
فى تحصيلها وينزعون مع ذلك الى رقة الأحوال فى المطاعم والملابس
والفرش والأنية ويتفاخرون فى ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم فى
أكل الطيب ولبس الأنيق . . الى أن يبلغوا من ذلك الغاية التى للدولة
أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها » (ب ٣ - ف ١١ - ص ١٥٠) .

أما العامل الثالث فهو ركون الأمة الى الدعة والسكون باصطلاح
ابن خلدون ، وهو عامل يرتبط بالعاملين السابقين حيث يكون نتيجة
طبيعية لهما ، « وذلك أن الأمة لا يحصل لها الملك الا بالمطالبة ، والمطالبة
غايتهما الغلب والملك ، واذا حصلت الغاية انقضى السعي اليها ، فاذا حصل
الملك أقصروا عن المتاعب التى كانوا يتكلفونها فى طلبه ، وآثروا الراحة
والسكون والدعة ورجعوا الى تحصيل ثمرات الملك . . فيئنون القصور
ويجرون المياه ويغرسون الرياض ويستمتعون بأحوال الدنيا ويؤثرون
الراحة على المتاعب . . ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم
ولا يزال ذلك يتزايد فيهم الى أن يتأذن الله بأمره وهو خير الحاكمين »
(المقدمة ، ب ٣ ، ف ١٢ - ص ١٥٠) .

أما العامل الرابع ، فهو العامل الاقتصادى الذى ينشأ عن الاقتصاد
السكان الذى لا تجدد فيه ، ولا إعادة بناء ، « فاذا كثر الترف فى الدولة
وصار عطاؤهم مقصرا عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذى

هو السلطان الى الزيادة فى اعطياتهم حتى يسد خللهم ويوزع عليهم
والجباية مقدارها معلوم ولا تزيد ولا تنقص ، وان زادت بما يستحدث
من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدودا » . ولا شك ان النتيجة
المنطقية المترتبة على تلك الحالة الاقتصادية الراكدة ان يحاول السلطان
اتخاذ اجراءات تمكنه من التقليل من نفقات الدولة ، « فينقص عدد
الحامية . . الى ان يعود العسكر الى اقل الاعداد ، فتضعف الحماية لذلك
وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول . . ويأذن الله
فيها بالفناء الذى كتبه على خليقته » (المقدمة ، ب ٣٠ - ف ١٣ -
ص ١٥١) .

ويؤدى سريان هذه العوامل الاربعة الرئيسية واستفحالها فى الدولة
بالطبع الى النتيجة المحتومة التى يلخصها ابن خلدون بقوله : « انه اذا
استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت
الدولة على الهرم » (ب ٣ - ف ١٣ - ص ١٥٠) و « الهرم اذا نزل
بالدولة لا يرتفع » .

واعتقد انه مع وضعنا فى الاعتبار محدودية البيئة ، ومحدودية
المساحة ، ومحدودية الملاحظات والوقائع ، وتلك قد تكون عيوباً شابت
نظرة ابن خلدون الفلسفية الشاملة للتاريخ ، فان هذه العيوب تتضامل
اذا ما دققنا النظر فى الاطر النظرية العمامة لنظرية فيلسوفنا دون ان
نحصر انفسنا فى تلك الامثلة الواقعية التى قدمها ليؤكد صحة نظريته ،
فتلك الامثلة قد يتكافأ فيها ملاحظتنا لعوامل القوة مع ملاحظتنا لعوامل
الضعف ، فما نراه فلسفياً عاملاً ضعيف ، قد يراه رجال العلم الوضعى
عاملاً قوياً ، والعكس .

ولذلك ، فلا نغالى حينما نقرر ان نظرية ابن خلدون فى تفسير
عوامل نشأة الدولة وعوامل انهيارها ، هى نظرية فلسفية شاملة تصلح
لتفسير الحضارات ، فذلك المعيار الذى وضعه للتفسير هو معيار شامل
يصلح تطبيقه على أى دولة أو حضارة كانت ، وفى أى عصر كانت ،

فنظرية ابن خلدون في عمر الدولة نماثل نظرية اشبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦م) في عمر الحضارة ، فالأخير يرى أن الحضارة تولد وتنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تحديدا دقيقا ، وأن الحضارة ككل كائن حي لها طفولتها وشبابها ونضوجها وشيخوختها ، وإنها تموت عندما تحقق روحها جميع إمكاناتها الباطنية ، وأن الحضارة عندما تحقق هذه الأمور وتستنزف إمكانات روحها في تجسيد هذه الانجازات تتخشب وتتحول الى مدنية ، وأخيرا تتجاوز المدنية الى الانحلال والغناء .

ولقد لخص ابن خلدون تلك النظرية لاشبنجلر في جملة واحدة يقول فيها : « أن المدنية هي نهاية العمران وخروجه الى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير » . فالمدنية عند اشبنجلر تقابل المدنية ، وهي عند كليهما ، تعني الانتقال من حال الحضارة بكل ما تعنيه من حيوية أخلاقية واقتصادية وسياسية وعلمية الى الجمود عند مظاهر معينة للترف والفساد والانحلال الخلقي والاقتصادي . وقد تنبأ اشبنجلر بناء على ذلك بانهار الحضارة الغربية بالنظر الى أنها قد تحولت من حضارة فنية الى دور شيخوختها بما يتمثل فيها من مظاهر المدنية الجامدة ، فقد أصبحت المدنية الغربية مدنية تشيع الاضطراب والقلق في نفوس ابنائها ، لأن الانسان فيها أصبح لا يؤمن الا بالتفسير السببي ولا يفهم التجربة الحية اللا حسية ، كما فقد كل مميزات الدم والقومية والشعور بالتقاليد وهو لذلك عقيم ، وعقمه يدل على أنه يمم شطر الموت ، فهو قد فقد الرغبة في الحياة .

وهذا هيلسوف غربي آخر ، هو البرت اشفيتسر يقدم نفس التصوير الذي وجدناه عند ابن خلدون واشبنجلر ، فيكتب في عام ١٩٢٣ في كتابه « فلسفة الحضارة » يقول : « أن الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزما واضحا صادقا على بلوغ التقدم ويكرسون انفسهم ، تبعاً لذلك ، لخدمة الحياة وخدمة العالم . وفي الأخلاق وحدها نجد الدافع القوي الى مثل هذا العمل ، فنتجاوز حدود وجودنا . ان شيئاً ذا قيمة لم يتحقق في هذه الدنيا الا بالحماسة والتضحية بالنفس » . (انظر ص ٥ - ٦) .

فهو يربط كابين خلدون بين القوة والحماسة لدى من يريدون بناء حضارة قوية وبين الأخلاق الحميدة التي يجب أن يتمتعوا بها ، وهو كابين خلدون يرى في الانحلال الأخلاقي مظهرا قويا من مظاهر انحلال الحضارة .
(انظر نفس الكتاب ، ص ٢٠ - ٣٣) .

ونعبد ، فهذا جانب واحد من عناصر فلسفة ابن خلدون السياسية والتاريخية ، ورغم أن عنصر « العصبية » هو نقطة الارتكاز ، وهو أحد العناصر الأساسية في فلسفته ، إلا أنه ليس العنصر الوحيد ، ففلسفة ابن خلدون فلسفة خصبة زاخرة ، إذ تمتلئ « المقدمة » بكنوز فلسفية تؤكد أن الفلسفة الإسلامية العربية لم تتوقف عند ابن رشد ، بل نستطيع القول أنه توقف عنده تيار تبعيتها للفلسفة اليونانية الغربية ، وانحصارها في مجال المباحث الميتافيزيقية والمنطقية المختلفة ، وبدأت مع ابن خلدون عصر استقلالها وإصالتها وجدتها . . . فهل آن لنا أن نعي هذه الحقيقة ونواصل طريق ابن خلدون في الاضافة الى تيار الفكر العالمى بأصالة وعمق كما فعل !!!

* * *

مصادر الفصل العاشر

- (١) ابن خلدون : المقدمة : عن تحقيق على عبد الواحد وافى ،
عبدة دار الشعب ، بدون تاريخ .
- (٢) على عبد الواحد وافى : ابن خلدون : الطبعة الثانية ،
المملكة العربية السعودية ، دار عكاظ للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤ م .
- (٣) ساطع المصري : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبة
الخانجي ، القاهرة ، ١٩٦١ م .
- (٤) جاستون بوتول : ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية : ترجمة
عادل زعيتر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ٢ ،
١٩٨٤ م .
- (٥) عبد الرازق المكي : الفكر الفلسفي عند ابن خلدون : مطابع
رويال بالاسكندرية ، ١٩٧٠ م .
- (٦) عبد المجيد مزيان : النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون :
منشورات مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع ، الكويت ، ١٩٨١ م .
- (٧) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة محمد
عبد الله عنان .
- (٨) زينب الخضري : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، دار الثقافة
للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٩ م .
- (9) Flint (R.) : History of the Philosophy of history , W.
Blaswood and Sons LTD., 1894.
- (10) Toynbee (A.) : A Study of history , Vol. III, Oxford
University press, London, 1948.
- (١١) البرت اشفيتسر : فلسفة الحضارة : ترجمة عبد الرحمن
بدوي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، بدون تاريخ .
- (١٢) اشبنجلر : تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة أحمد الشيباني ،
منشورات مكتبة الحياة ببيروت ، بدون تاريخ .

* * *

الباب الثالث

فلاسفة غربيون محدثون

الفصل الحادي عشر

مكيا فيللى ٠٠ و « الأمير »

فى عام ١٤٦٩ م ولد نيقولو مكيا فيللى فى فلورنسه لأب يعمل محاميا مشهورا بين مواطنيه ، لأسرة توسكانية عريقة . وقد أتاحت له تلك النشأة أن يشترك اشتراكا فعليا فى حياة مدينته السياسية المضطربة ، فقد عاصر مرحلة ازدهارها على يد الأمير المديشى الذى أطلق عليه الفلورنسيون لورنزو العظيم ، كما عاصر احتلالها على يد الملك شارل الثامن ملك فرنسا ، كما عاصر حكومتها الثيوقراطية الدينية التى أقامها سافونارولا والتى انتهت باعدامه وإحراق جثته عام ١٤٩٨ . وقد انتخب مكيا فيللى آنذاك سكرتيرا للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسة التى تشرف على الشؤون الخارجية والعسكرية ، مما مكّنه من أن يكون من واضعى السياسة ومن مخططىها لدرجة أنه مثل بلده فى أربع وعشرين بعثة دبلوماسية لدى فرنسا وإنجلترا وروما . ولقد حدث تطور خطير فى الموقف السياسى بعد انقضاء ثلاثة عشر عاما من مشاركته فى الحكم حينما جاء الجيش الفرنسى من جديد الى فلورنسة واضطرب أهلها تحت ضغط الفزع والخوف الى استدعاء آل مديشى وخرج مكيا فيللى بدوره هنجيا من مدينته لأنه كان يناصر الجمهورية وكان خادما امينا لها .

ولقد كان هذا المنفى ، رغم ما عانى فيه من ضائقة مالية ، هو السبب الذى مكّنه من التفرد للتأمل فى أحوال إيطاليا المنقسمة الى أمارات كل منها تمثل دولة مدنية مستقلة ، وتشتد بينها الصراعات والحروب . وفكر فى السبيل الى توحيد هذه الأمارات وكيفية تكوين إيطاليا المتحدة !!

وانتهى الى نتيجة هى أن السبيل الى ذلك هو أن يتولى أحد الأمراء الأقوياء من ذوى الأصل العريق والعقل الراجح قيادة أمارته القوية واجتياح

الامارات الأخرى لضمها ، ومن ثم توحيد إيطاليا . ولقد رأى مكيا فيللى فى حفيد أميرة المديشى - وربما كان هذا محاولة للتقرب اليه ليعود الى الأضواء من جديد - هذا الأمير المنتظر ، فكتب مؤلفه « الأمير » وأهداه اليه ليكون هاديا له ومرشدا فى تحقيق ذلك . ولقد اتضح فى الكتاب صدق خبرة صاحبه بشئون السياسة والحكم فى أوربا ، كما عبر عن مدى المساهمة بمتطلبات الواقع السياسى وضرورة تجاوزه ، أى تجاوز النجزة الى الوحدة ، وتجاوز الاضطراب الى الاستقرار .

ولقد كان هذا الكتاب هو السبب فى شهرة صاحبه وسوء طالعته فى آن واحد ، برغم ما لصاحبه من مؤلفات أخرى - كان أشهرها « المطارحات » و « تاريخ فلورنسة » - عداه .

ولقد اشتهر من بين أفكار مكيا فيللى السياسية العديدة فكرة « أن الغاية تبرر الوسيلة » التى استخدمت باستمرار أسوأ استخدام ، واستغلت فى الاستشهاد فى كل موضع يريد فيه الناس وصف الدهاء والخبث والغدر والخيانة فى السلوك والأخلاق ، لدرجة أن المكيا فيللى أصبحت صفة تحمل من المعانى الكثير مما تحمله كلمة الشيطان من معان شريرة .

وكان ذلك من خلال تفسير العبارة السابقة على أنها تعنى أن المهم هو الوصول الى الغاية المنشودة للشخص أو للحاكم دون الاهتمام بتلك الوسيلة التى تمكنه من الوصول الى هذه الغاية . وهذه الوسيلة الميكافيلية تفهم دائما على أنها وسيلة شريرة لا أخلاقية . وقد يكون لهذا الفهم الشائع ظلا من الحقيقة إذا ما عرفنا أن من أحجار الزوايا فى فلسفة ميكافيللى السياسية إيمانه بضرورة فصل علم السياسة عن الأخلاق . ولقد نجح فعلا فى تحقيق هذا الفصل وكان ذلك من أهم إضافاته لعلم وفلسفة السياسة ، حيث أن الفلسفة السياسية القديمة لم يكن فلاسفتها - من الشرقيين القدماء ككونفوشيوس واليونانيين كافلاطون وأرسطو - يفصلون بين السياسة والأخلاق ، بل كانوا يعتبرون أن

كليهما امتداد للآخر ، فالسياسي يجب أن يكون فاضلا ، والرجل الفاضل يجب أن يكون على قمة مؤسسات الدولة السياسية .

ولكن هل كان مكيا فيللي يقصد ذلك الفهم الشائع والذي تسبب في تلك الشهرة السيئة السمعة له ؟؟

الحق ان مكيا فيللي لم يكن ينادى بأن الغاية تبرر الوسيلة بمعنى أن على الأمير أن يصل الى الحكم بأي وسيلة شاء ، وإنما كانت قضيته الأساسية هي تعدد الطرق المتبعة فعلا من الأمراء للارتقاء الى الحكم وكان يضرب الأمثلة التاريخية العديدة على تلك الوسائل التي اتبعوها فعلا . وكانت نصائح مكيا فيللي الى الأمير دائما في كل تلك الأحوال ان يحاول كسب رضى الشعب ، لأن كسب التسعيب الى جواره هو من الأهمية بمكان اذ ان صداقة الشعب والوصول الى الحكم عن طريقها افضل من صداقة النبلاء والوصول الى الحكم عن طريق مصانعتهم .

فالوصول الى الحكم عن طريق هؤلاء النبلاء - ايا كانت صورة ذلك - قد يكون سهلا في بعض الأحيان . لكن كرمي الامارة في هذه الحالة سيكون من الصعب الحفاظ عليه لأن النبلاء سيعاملونه حينذاك كائداد له وسينشئ بينه وبينهم دائما الصراع على السلطة . فمكيا فيللي يقول في الفصل التاسع من « الأمير » في معرض حديثه عن « الامارات المدنية » التي هي اقرب الامارات التي يتحدث عنها مما نسميه اليوم بالحكومات الديمقراطية على اعتبار أن المواطن في تلك الامارات لا يرتفع الى مرتبة الامارة (الحكم) الا عن طريق تأييد رفاقه ومواطنيه وليس عن طريق الحظ أو الجريمة أو العنف أو الخديعة كما يحدث في الامارات الأخرى ، يقول : « ان هدف الشعب انبل من اهداف النبلاء ، فهؤلاء يريدون أن يظلموا ولولئك يريدون مجرد وقاية انفسهم من ظلم الآخرين . ومن واجبنا أن نقول أيضا ان الأمير لا يستطيع حماية نفسه من شعب ناقم عليه بالنظر الى كثرة عدد أفراد الشعب ، ولكنه يستطيع ان يحمي نفسه من عدااء العظماء لانهم قلة ، وإن أسوأ ما ينتظره

الأمير من شعب ساخط عليه أن يتخلى هذا الشعب عنه » (انظر الترجمة العربية لخيري حماد ، نشرة بيروت ، الطبعة ١٢ ، ف ٩ - ص ١٠٤) .

ولا يعني ذلك مجرد أن من مصلحة الأمير أن يكسب شعبه لمجرد أنه بفضل سحافظ على كرسى الحكم ، وإنما أيضا لأن الأمير لن يجد له أى ملجأ يلجأ اليه فى ظل أى ظروف صعبة تمر به الا الشعب ، فمكيا فيلى يرى « أن من الضرورى لكل أمير أن يكسب صداقة شعبه والا فانه لا يجد أى ملجأ له فى اوقات الشدة والضائقة » (ف ٩ - ص ١٠٦) .

ومن جانب آخر لم يكن مكيا فيلى يدعو الأمير مطلقا الى أن يصل الى الحكم بأى وسيلة كانت لأن من الوسائل ما يرفضه ، فهو على سبيل المثال يرفض أن تكون النذالة والخديعة وسيلة لذلك فهو يقول « لا يمكننا أن نطلق صفة الفضيلة على من يقتل مواطنيه ويخون اصدقاءه ويتنكر لعهوده ويتخلى عن الرحمة والدين . وقد يستطيع المرء بواسطة هذه الوسائل أن يصل الى السلطان ، ولكنه لن يصل عن طريقها الى المجد » (ف ٨ - ص ٩٨) .

وقد اعتبر مكيا فيلى أن معيار قوة الدولة هو قوة تخصصاتها وقوة حاكمها الى جانب تمتعه بحب شعبه وحرصه على ادامة هذا الحب اذ « لا يمكن لأى انسان أن يهاجم تبعا لذلك الأمير الذى يملك مدينة منيعة والذى لا يعرض نفسه لكراهية رعاياه » (ف ١٠ - ص ١١١) ، و « ليس من السهل الهجوم على رجل اجاد الدفاع عن مدينته وقابله رعاياه بالحب » (ف ١٠ - ص ١١٠) . ولكن الأمر عند فيلسوفنا يبدو بوضوح حينما نقسامل عن أى السبل هو الأفضل فى الوصول الى الحكم والابقاء على وحدة الدولة باستمرار . هل هو قوة الحاكم وقوة الدولة أم الحب المتبادل بين الشعب والحاكم ؟

انه يعتقد أن أى شىء فى الدولة ممتد من قوتها ، فالقوة هى المحور الاساسى الذى تدور حوله نظرياته السياسية العلمية ، وهو يعبر عن رايه بوضوح وبساطة حينما يقول : « عندما تفتقر الدولة الى السلاح الكافى ،

تندعم القوانين الجيدة ، وعندما تكون جميع الدول مسلحة تمام التسلح
تكون جميع قوانينها جيدة » (ف ١٢ - ص ١١٧) .

فلا شك اذن في انه كان يعتبر ان نواة الدولة هي القوة . ولا شك عند
الكثيرين من دارمى مكيا فيللى مثل كريستيان غاوس في انه كان اقرب الى
الواقعية والى الواقع السياسى عندما اعتبر ان الدولة قوة توسعية ديناميكية
من كثيرين من مفكرى القرنين التاسع عشر والعشرين ، وهو بهذا الاعتبار
اكثر عصريه من هؤلاء . ولكنه من ناحية اخرى بعيدا عن تلك العصرية
حينما يتمسك في مؤلفاته بتلك الماثورة التاريخية التى تدعى الجمهورية
الرومانية ، فقد عثر في روما على مثله السياسى الاعلى فكانت ترمز
في رايه الى ذروة ما حققه الانسان وهى خير ما ابتكره الانسان من انواع
الحكم وصوره .

وعلى اى حال ، فقد كان اعجابه بالجمهورية الرومانية نابعا
من اعجابه بقوتها ، تلك القوة التى خلقت اعظم القوانين في التاريخ ،
اذن لقد انعكست القوة السياسية والعسكرية على القانون ، فجعلته محكما
في صياغته ، عظيما في شموله واتساعه ، مهابا من قبل الجميع .

ومن هنا فقد ترك مكيا فيللى الحديث عن القوانين وفضل ان
يركز حديثه عن الأسلحة (وهى سر القوة وعلتها) فطالما ان القوانين
الجيدة تتوفر حين تتوفر الأسلحة القوية ، فالأولى ببجله اذن هو
الأسلحة . ولقد خصص جانبا كبيرا من كتابه « الأمير » لدراسة الأشكال
المختلفة للجند . وهم اسلحة الدولة في ذلك العصر . فمنهم المتطوعة
ومنهم المرتزقة . وهو يفضل ان يكون جند الأمير خاصة به وليسوا
مرتزقة لان الآخرين « قوات غير مجدية وهى تنطوى على الخطورة
اذ ان احد الأمراء لو اعتمد في دعم دولته على قوات المرتزقة فلن يشعر
بالاستقرار او الطمأنينة لان هذه القوات مجزاة وطموحة ولا تعرف النظام
ولا تحفظ العهود والمواثيق وهى تتظاهر بالشجاعة أمام الأصدقاء وتتصف
بالجبن أمام الأعداء » (ف ١٢ - ص ١١٨) . ولا اعرف تحليل ادق

ولا اعمق من هذا التحليل المكي فيللى لدخائل جندى المرتزقة وطبيعته
وعدم جدواه للدولة او للحاكم .

ومن تلك القوات ما يسميه بالقوات الاضافية وهى قوات الجار
القوى التى قد يستدعيها الامير لمساعدته وهى تشبه فى عدم جدواها
قوات المرتزقة ، فهى اذا خسرت فالمستعين بها هو المهزوم ، واذا انتصرت
فقد غدى المستعين بها اسيرها . (ف ١٣ - ص ١٢٥) . ولذلك فهو
ينصح الحاكم اى حاكم بان لا يستعين بقوات غيره لحمايته او الدفاع
عن دولته « فالامير العاقل يتجنب تلك القوات ويؤثر ان يخسر المعارك
بقواته على ان يكسبها بقوات سواء وافقا من ان النصر الذى يتحقق
بفضل القوات الاجنبية لا يمكن ان يعتبر نصرا » (ف ١٣ - ص ١٢٧) .

ويؤكد مكيافيللى نظريته تلك فى القوة بالتاكيد على الامراء
(الحكام) بالا ينشغلوا مطلقا عن تعضيد قواتهم وتقوية جيوشهم
الخاصة والمداومة على التدريب والاكتثار من دراسات التطوير لهذه
القوات ولاسلحتها فى اوقات السلم بجدية اكثر منها فى اوقات الحرب ،
لان فقدان الامارة مرتبط دائما - كما يدل على ذلك استقرار أحداث
التاريخ السابقة - بانشغال الامراء بالترف والرخاء اكثر من انشغالهم
وتفكيرهم بتطوير السلاح وامر الجيوش .

وكان مكيافيللى هنا يكرر نظرية ابن خلدون فى العصبية . فرغم
اختلاف متطبيقاتهما ومصطلحاتهما ، الا ان كليهما يرى فى القوة سر قيام
الدول والحفاظ عليها ، ويرى ان الانشغال بالترف والرخاء سر انهيارها .

ولقد كان مكيافيللى يعرف حق المعرفة انه انما يتحدث عن نظرية
ينكرها الكثيرون من معاصريه ، بل لا يكادون يفكرون فيها ، فقد كان
المعروض والمقبول من افكار وفلسفات سياسية جميعها فلسفات مثالية
بعيدة عن دراسة الواقع والتعبير عنه بصراحة ووضوح ، ولذلك فهو
يقول مؤكدا واقعية غير مسبوقة - اللهم الا عند فيلسوفنا العربى الفذ

ابن خلدون - ، « انى ارى ان من الأفضل ان ابقى الى حقائق الموضوع بدلا من تناول خيالاته ... لان الطريقة التى نحيها فيها تختلف كثيرا عن الطريقة التى يجب ان تعيش فيها ، وان الذى يتنكر لما يقع سعيها منه وراء ما يجب ان يقع ، انما يتعلم ما يؤدى الى دماره بدلا من ان يؤدى الى الحفاظ عليه » .

ولقد حقق مكيا فيللى اقصى قدر من الواقعية فى عرض آرائه السياسية دون خشية الاتهام باى تهم يمكن ان تلحق به من جراء هذه الجراءة الشديدة وتلك الشجاعة التى تحلى بها فى عرض تلك الآراء . وكان من أهم الموضوعات التى تعرض لدراستها من هذا المنطلق موضوع صفات الحاكم (او الأمير) ، حيث عرض للتعارض بين الصفات الأخلاقية ، فلا شك - فى رأى مكيا فيللى - أن جميع الناس ترى أن يتمتع الأمير بكل صفات الطيبة والخيرية ، اذ يجب أن يكون كريما متحررا ، رحيمًا وفيًا بعهوده ، شجاعا نقيًا طاهرا ، صريحا متدينا .

ولما كان من المستحيل أن يكون الأمير متمتعًا بكل هذه الصفات الخيرة جميعها فإن الأوضاع الانسانية لا تسمح بذلك ، « فان من الضروري - فى رأيه - أن يكون الأمير من الحصافة والفطنة بحيث يتجنب الفضائح المترتبة على تلك المثالب التى قد تؤدى به الى ضياع دولته . وان يقى نفسه ما امكن من تلك التى قد لا تؤدى الى مثل هذا الضياع على ان يمارسها دون اى تشهير اذا لم يتمكن من التخلّى عنها ، وعليه ان لا يكثرث بوقوع التشهير بالنسبة الى بعض المثالب اذا رأى ان لا سبيل الى الاحتفاظ بالدولة بدونها . اذ أن التعمق فى درس الأمور يؤدى الى العثور على أن بعض الأشياء التى تبدو فضائل تؤدى اذا اتبعت الى دمار الانسان ، بينما هناك فى أشياء أخرى تبدو كزائل ولكنها تؤدى الى زيادة ما يشعر به الانسان من طمأنينة وسعادة » (ف ١٥ ، ص ١٣٦ - ١٣٧) .

فلقد كان مكيا فيللى اذن يؤمن بنسبية الفضائل بشكل عام ،

وينسبيتها بشكل خاص كذلك . وهذا رأى فلسفى قديم منذ أيام
السوفسطائيين اليونان الذين ربطوا بين السلوك وبين ما يترتب عليه
من نتيجة ناعمة ، فان كان الفعل الأخلاقى يؤدى الى منفعة صاحبه فهو
خير ، وان ادى الى ضرورة فهو شر .

وهذا ما يراه مكيا فيلى مناسبا للحاكم ، فان أخذنا مثلا فضيلة الكرم
التي يرى الجميع انها صفة يجب أن يتحلى بها الحاكم ، فان مكيا فيلى يرى
« ان من الخير ان يعتبر الانسان كريما ، ومع ذلك فان الكرم على النحو
الذى يفهمه الناس قد يؤدى الى اذائك » ، والاذاء المقصود هنا هو الذى
يتعلق بالحاكم كما قد يتعلق بشعبه على حد سواء . فاحيانا ما يكون كرم
وسخاء الحاكم دافعا لأن يهتز شعبه ويكثر من فرض الضرائب عليه ، وكثيرا
ما يعود هذا السخاء على قلة قليلة من افراد شعبه . واذا ما شعر الحاكم
يوما بأنه يجب أن يقلل من هذا السخاء (أى يقلل من نفقاته ونفقات
حاشيته) ، وبالتالي يقلل من فرض الضرائب على عامة الشعب فانه
سيتهم من قبل هذه القلة بالبخل . « وعلى الأمير (الحاكم) تبعا
لذلك ، اذا كان يعجز عن ممارسة فضيلة الكرم دون المجازفة باشتهار
امره ، ان لا يعترض اذا كان حكيما عاقلا ، على تسميته بالبخل .

وسيرى الناس مع مضي الزمن انه أكثر سخاء مما كانوا يظنون ، وذلك
عندما يرون أنه عن طريق تقتيره أصبح يكتفى بدخله ، ويؤمن وسائل الدفاع
اللازمة ضد كل من يفكر باشتهار الحرب عليه ، ويقوم بمشاريع كثيرة
دون أن يرهق شعبه ، ويكون بذلك كريما حقا مع جميع أولئك الذين
لا يأخذ منهم أموالهم وهم كثر للغاية ، وشحيحا مع أولئك الذين
لا يهبهم المال ، وهم قلة ضئيلة . وقد رأينا فى عصرنا ان الأعمال العظيمة
يحققها أولئك الذين يوصمون بالبخل » (ف ١٦ - ص ١٣٩) .

وهكذا ينتهى مكيا فيلى الى تفضيل البخل على الكرم ، ان كان
هذا البخل سيؤدى الى خير الدولة ككل . وهكذا الأمر عنده دائما فان
التعارض بين ما نسميه فضيلة وما نسميه رذيلة قد يكون تعارضا زائفا

إذا ما ربطنا بين ممارسة كليهما والنتائج المترتبة على ذلك وخاصة في عالم السياسة . ويؤكد مكيا فيللي هذا الأمر باستمرار ، ولنضرب مثلا آخر على ذلك ، وهو يتلخص في سؤال : هل من الخير أن يكون الحاكم (الأمير) محبوبا أو مهابا ؟

والاجابة في رايه تكون ببساطة ، أن من الواجب أن يخافه الناس وأن يحبه في آن واحد ، ولما كان من العسير أن يجمع بين الأمرين فإن من الأفضل أن يخافوه على أن يحبه ، هذا اذا توجب عليه أن يختار بين الأمرين . « ومع ذلك ، على الأمير - في رأي مكيا فيللي - أن يفرض التخوف منه ، بطريقة ، يتجنب بواسطتها الكراهية إذا لم يضمن الحب ، إذ أن الخوف وعدم وجود الكراهية قد يسيران معنا جنباً الى جنب » (ف ١٧ - ص ١٤٤) .

ويتلخص مكيا فيللي رايه في هذه القضية بقوله : « وهكذا فمن الخير أن تتظاهر بالرحمة وحفظ الوعد ، والشعور الانساني النبيل والأخلاقي ، والتدين ، وأن تكون فعلا متصفا بها ، ولكن عليك أن تغد نفسك عندما تقتضى الضرورة لتكون متصفا بعكسها . ويجب أن يفهم أن الأمير - ولا سيما الأمير الجديد - لا يستطيع أن يتمسك بجميع هذه الأمور التي تبدو خيرة في نظر الذابس إذ أنه سيجد نفسه مضطرا للحفاظ على دولته لأن يعمل خلافا للاخلاص للعهد ، وللرافة والانسانية والدين . ولذا فإن من واجبه أن يجعل عقله مستعدا للتكيف مع الرياح ووفقا لما تمليه اختلافات الظروف . وإن لا يتنكر لما هو خير إذا أمكنه ذلك شريطة أن ينزل الاساءة والشر إذا ما اضطر الى ذلك » (ف ١٨ - ص ١٥٠) .

ويبدو أن إيمان مكيا فيللي بهذه القيم المتعارضة التي يجب أن يتصف بها الأمير ، فيظهر منها ما شاء : ويختلف سلوكه تبعا لاختلاف الظروف التي تمر به ودولته ، قد جاء من خلال إيمانه الذي لم يتزعزع بسوء طوية البشر عموما ، وبأنهم يتصرفون بالانانية وحسب الذات سواء

كانوا حكاما او محكومين ، فما رغبة المواطن في تأمين حياته والاكتثار من املكه والحفاظ عليها الا نتيجة لتلك الانانية ، وما رغبة الحاكم وسعيه الى تقوية وتوسيع سلطاته وسلطانه الا نتيجة لهذه الانانية ، وما قيام الحكومات وضرورتها الا لتحقيق تلك الرغبات المتولدة عنها ، كما ان نشأة القوانين هي للحد منها لدى الفرد ولتنظيم العلاقات بين البشر .

ولا شك ان ادراك مكيافيللي لهذه الحقيقة يعد أحد جوانب أصالته الفكرية ، فقد أضحت هذه الحقيقة بعد ذلك هي حجر الزاوية في فلسفة توماس هوبز الأخلاقية والسياسية ، كما كانت ردود الفصل لهذه الحقيقة قوية عند فلاسفة السياسة من بعد مكيافيللي وهوبز ، حيث تولدت فلسفة جون لوك الليبرالية من خلال نقده لهوبز من ناحية وفيلمر من ناحية أخرى . وهكذا تدفق تيار الفلسفة السياسية الغربية الحديثة منذ هذه الآراء الجريئة التي أعلنها مكيافيللي وطالب فيها بفصل السياسة عن الكنيسة من جانب ، وعن الأخلاق من جانب آخر .

وان كانت السمعة السيئة قد لحقت به بعد وفاته عام ١٥٢٧ ، ومنذ نشر كتابه « الأمير » للمرة الأولى على أثر هجوم الكاردينال الانجليزى بولس Poins ، فانه قد استعاد مكانته التى تليق به منذ القرن الثامن عشر ، حيث ترجمت مؤلفاته الى لغات العالم المختلفة ، ونال تقدير جان جاك روسو رغم معارضته لآرائه ، وشهد له هيغل فيلسوف القرن التاسع عشر بالعبقرية ، واضمح « الأمير » من المعالم الرئيسية في تاريخ عالم وفلسفة السياسة الغربيين .

ولم يقتصر تأثيره على النظريات السياسية فقط ، بل انه تجاوز ذلك فآثر تأثيرا واسعا على مجريات السياسة العلمية ، فقد درسه واستخدم آراءه العديد من الملوك والوزراء الذين تباينت اتجاهاتهم واهدافهم امثال كريستينا ملكة السويد ، وفردريك ملك بروسيا ، وبسمارك . ولقد اتسعت دائرة هذا التأثير في قرننا الحالى فآثر فيمن ثاروا على أنظمة الحكم التقليدية القديمة ،

فقد اختاره موسولينى موضوعا لأطروحته للدكتوراه ، كما كان هتلر
يدأوم القراءة فيه كل ليلة قبل أن ينام . وقد كان محمد على - مؤسس
مصر الحديثة ، الدولة التى قويت شوكتها لدرجة أن كل القوى الأوروبية
تحالفت للتخلص منها والقضاء على أسباب قوتها - من قرائه والمتعلمين
عليه . ولقد أكد ماكس ليرنر أن لينين وستالين قد تتلمذا أيضا على
مكيا فيلبى وكتابه « الأمير » .

وإن كانت تلمذة بعض هؤلاء الزعماء قد ساهمت فى انتشار تلك
الشهرة سيئة السمعة لمكيا فيلبى ، فإنه براء من أفعال هؤلاء السيئة حيث
غلبتهم شهوة السلطان والعظمة فظلموا شعوبهم وأساءوا الى العالم
والى انفسهم فى النهاية .



الفصل الثاني عشر

بيكون ..

و « الأوهام الأربعة » ..

عجيبة تلك الحياة المتآمرة المهينة التى عاشها فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦ م) فهى ليست بحياة فيلسوف حلم بأطلنطس الجديدة New Atlantis ، تلك المدينة المثالية التى رسم معالمها هر ، والتى يعيش فيها قوم سعداء ، وتديرها حكومة من الحكماء المستنيرين الذين ليس بينهم ساسة ولا طلاب مناصب طريقهم إليها النفاق والخداع ، وهى مدينة خيرة أهلها من علماء الطبيعة والأحياء والفلك والمهندسين والفلاسفة ، وهم لا ينشغلون إلا بمحاولة السيطرة على مقدرات العالم الطبيعى من حولهم ، يرقبون النجوم ويسخرون قوة الماء ليفيدوا منها فى الصناعة ، يدرسون الطب والتثريح لعلاج الأمراض والتخفيف من الآلام ، ويحاولون بناء السفن التى تجوب الهواء ، ويصنعون مراكب تسير تحت الماء ، ولا يصيبون ببضاعتهم حريرا ولا فضة ولا ذهباً ، وإنما يصيبون الحقيقة !! ، حقيقة ما أبدع الله ، حقيقة هذا العالم .

لقد ولد فرنسيس بيكون فى عصر اضطريت فيه أخلاق الساسة الانجليز ، فكان التملق خلقهم والانتهازية ديدنهم فى الوصول الى المناصب العليا ، انه عصر الواقعية والتآمر . وقد ولد لابوين ، الأب من رجال السياسة المقربين حيث كان حامل أختام الملكة ، والأقرب من أهل العلم . فلا عجب إذن أن ينشأ فرنسيس جامعا لحب العلم والسياسة والتعلق بهما على حد سواء . ولكنه تميز بعقلية جبلت على التمرد والرفض ، فهو لم يكد يلتحق بكلية ترنتى بجامعة كمبردج حتى يهد فى نفسه القدرة على أن يرفض تقاليدها وتعاليمها التى عرفت بها طيلة ما عاشته

من قرون ، فاعلن وهو ابن السادسة عشرة من عمره ، ان اساتذة كمبردج يخطئون خطأ فاحشا اذ يعتمدون اعتمادا كاملا فى دراساتهم على أرسطو ، ولا يصيبون بإلاضافة الى ذلك الا ملاحظات بدائية ساذجة لا تضيف جديدا ولا تغير منها .

وكاد الشاب أن يتفرغ فى هذه السن المبكرة لرسالة أحس أنه الوحيد القادر على ادائها ، رسالة تحرير العالم من أسر أرسطو . ولكن ابت عليه ظروفه المالية ذلك ، فقد وجد نفسه مدينا بعد ان قسم والده املكه بين ابنائه جميعا الا هو . وكانت صدمة شديدة جعلته يقيق على واقع عملى شديد المرارة يجب أن يواجهه بأى وسيلة ، فقرر التخصص فى القانون ليملا بالقانون جيبه ، الى جانب اشباعه روحه بالفلسفة ، واستعطف عمه السير وليم سسل وكان آنذاك رئيسا لوزراء انجلترا ليهىء له وظيفة فى القصر الملكى ، ولكنه لم يفعل . فاضطر فرنسيس أن يصبح نصيرا لثشد منافسى عمه اللورد أسكس ، فأخذ أسكس يمنحه الهبات المتتالية التى سددها ديونه ، ومكنته من الاسراف على نفسه فى المآكل والمشرب والمظهر ، واستقر به الأمر فى مزرعة واسعة ، ومنزل جميل منحة من اللورد .

وحاول أن يتزوج من زوجة غنية تتيح له الشراء والاستقرار ليندفع فى طريق المجد العلمى الذى كان يتوق اليه ، ولكن الظروف أثبت عليه ذلك أيضا . ففشل فى زيجة من هذا النوع . كما نشب الخلاف بين اللورد أسكس وبين الملكة حيث اتهم اللورد بخيانتها وتدبير الانقلاب ضدها ، وكانت المفاجأة أن ينحاز بيكون الى جانب الملكة ضد صديقه لعله يصل الى مراده ضاربا عرض الحائط بصداقة اللورد الذى أقل نجمه السياسى ، فكان فيلمسوفنا هو الشاهد الأول الذى أودت شهامته بحياة خير أصدقائه وكان المقابل الذى حصل عليه مائتى ألف من الجنيهات . فهل حياة الغدر هذه كانت خليفة ببيكون الفيلسوف ؟ . انه فيما يبدو كان صاحب ذكاء ينفعه فى الشر كما ينفعه فى الخير على السواء ، فهو فى نظر المدافعين عنه من مؤرخيه ، يلجأ

الى الغر ليشق طريقه في الحياة وليجد لذة التفرغ بعد ذلك للفلسفة
التي عشقها و اراد التعمق فيها والتجديد في منهاجها .

وعلى اى حال ، فقد ابتسم الحظ له بعد عامين من اعدام
صاحبه ، حيث توفيت الملكة اليزابيث ، واعتلى العرش جيمس الاول ،
فبدأ بكون معه عصرا جديدا من النفاق والتملق حتى استطاع ان يحصل
على اول منصب عام كان يتمناه وهو منصب المدعى العام عام ١٦٠٧ ،
وتوالى المناصب الكبرى ، ففي عام ١٦١٣ أصبح محاميا عاما ،
وفي ١٦١٦ أصبح المستشار الخاص للملك ، وفي ١٦١٧ تقلد منصب والده
فاصبح حامل الاختام الملكية ، وفي عام ١٦١٨ عين كبيرا للمستشارين ،
ومنح لقب « اللورد » ، ثم لقب «الفيكونت » فى عام ١٦٢١ .

وما ان بلغ نجمه السيامى هذا المدى ، حتى اخذت أحواله
تتدهور بنفس السرعة التى علا بها ، فقد اتهم بالرشوة وتلقى الهدايا
من المتهمين قبل محاكمتهم والثناءها ، وانكر فى البداية ، ولكنه اضطر
الى الاعتراف بصحة الاتهام فى النهاية محاولا تبرير ذلك بأن تلقى الهدايا
والرشوة امورا شائعة فى عصره . وقد حكم عليه بالسجن والغرامة وعدم
تولى اى مناصب عامة ، ولم يدم مسجنه الا اياما قليلة ، كما اعفاه
الملك من الغرامة ، ونفذت العقوبة الاخيرة . ولقد كانت هذه هى نهاية
اطماعه السياسية ، حيث تفرغ بعد ذلك نهائيا - ورغم انفه - لمشروعاته
العلمية الواسعة ، ولكن ما تبقى من حياته لم يكن كافيا لتحقيق كل تلك
المشروعات ، فقد مات فى التاسع من ابريل عام ١٦٢٦ م ، وكان موته
مرتبطا بتنفيذ حلم حياته العلمية وهو تحويل العلم من مجال النظر
العقلى الى مجال التجربة العملية ، فقد مات على اثر اصابته ببرد قاتل
اثناء اجراء تجربة لايجاد طريقة لحفظ الجسم البشرى من التعفن ، حيث
اصر على ان ينزل فى يوم مثلج شديد البرودة لكى يختبر بنفسه تاثير
التبريد فى منع تعفن دجاجة مخبوجة .

ونظرة متفحصة فى تلك الحياة التى عاشها سيكون تؤكد انها كانت

حياة جوهرها التمرد ، تمرده العقلى على ما يدرس فى الجامعات الانجليزية من مناهج عقيمة ، تمرده على ظروف الفقر التى كانت تهدده والتى ارادها له والده بعدم اشراكه فى وراثته املكه ، تمرده على اخلى اصدقائه بعد أن حقق من خلاله مآربه واصبح غير مفيد له ، تمرده على هيئة المحكمة التى حاكمته بتهمة الرشوة ، وتردده فى الاعتراف بالتهمة بحجة أن الرشوة مسألة شائعة ومن ثم فهو لا يستحق العقاب . الخ .

ولاشك أن اعظم ما افاد به ببيكون البشرية هو تمرده على مناهج التعليم ، وصورة العلم السائدتين فى عصره ، فقد بدأ حياته وانهاها متمردا عليهما . وها هو يوضح ملامح هذا التمرد فى كتابه الهام « النهوض بالتعليم The Advanement of learning » ، الذى نشره فى بداية حكم جيمس الاول فى عام ١٦٠٥ ، فكان اشبه بتقرير يرفعه الى الملك ، وقد خمل فيه بشدة على تعاليم المدرسين الجامدة ، واوصى بان اصلاح حال التعليم لن يكون الا بالفصل بين العلوم الطبيعية من ناحية ، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية أخرى ، اذ أن الانسجام الاجتماعى والتكامل العلمى يتطلبان معا فصلا صارما بين هذين الجانبين ، فالفيلسوف الذى يظل حبس باللاهوت يتخيل مذهبا خرافيا جامدا ، اما رجل الدين الذى يهتم بالفلسفة اهتماما مبالغا فيه فهو ينتهى الى الزندقة . والطريق السليم الوحيد هو فى اقامة تلك الثنائية الحادة بين العلم الطبيعى والوحى الالهى .

وبالطبع فلم يصرح ببيكون - وهو السياسى الداهية - بانكار اللاهوت الطبيعى ، لأنه رأى أن هذا النوع من اللاهوت يقيم جسرا بين كل من الميدانين . ولما كان يريد حرمان اللاهوت الطبيعى من هذا الدور الوسيط الذى يتشدد به كثيرون ، فقد قدم تقسيمه للمعرفة المبنى على اساس أن المعرفة اما معرفة موحى بها ، او معرفة طبيعية ، وأن الحقائق اما حقائق نلتقاها عن طريق التنوير (الوحى) الالهى ، او حقائق نحصلها عن طريق قوانا العقلية الطبيعية وحواسنا الخمسة .

ويبدو من ذلك أن تمرد بيكون على ما كان سائدا من دراسات لاهوتية قد بلغ مداه ، حيث أنه أراد بذلك أن يفصل بين ميدان الدين ، وميدان العلم . أو بمعنى آخر أراد أن يحيد الله - على حد تعبير جيمس كولينز (في كتابه الله في الفلسفة الحديثة ، انظر الترجمة العربية ، ص ١٣١ وما بعدها) - فقد استهدف من هذا الفصل تأكيد أن المعرفة الانسانية بهذا العالم الطبيعي واستكناه أسراره والسيطرة على مقدراته لا تتم الا بمنهج علمي يعتمد على الحواس والعقل الانسانيين وبدون أى ضمان الهى أو وصاية لاهوتية .

وإذا كان ذلك يمثل ذروة تمرد بيكون على معاصريه ممن يمزجون بين مجالى الدين والعلم ، فإنه قد انشغل كثيرا بعد اقراره ذلك الفصل بين هذين المجالين ، بالمجال الذى حدده لنفسه كانسان ، مجال العلم . وكان أساس انشغاله هو كيفية التجديد في هذا المجال ١٩

لقد تبلور لديه فكرة كتابه الضخم « الاحياء العظيم -

instauratio magna ، الذى يمكن أن يضمه كل ما يريد من تجديد . فوضع خطة طموحة لهذا الكتاب تقضى بأن يتألف من ستة أجزاء ، وكان أحد هذه الأجزاء الستة التى حددها جزءا بعنوان « الاورجانون الجديد *Novum organum* » أو « الاداة الجديدة » ، وهذا هو الجزء الوحيد الذى كتبه ونشره فعلا من بين تلك الأجزاء الستة ، وضمه تمرده على المنهج الأرسطى الوارد في كتاب أرسطو المسمى « بالاورجانون » ، وتبدو تلك المعارضة من عنوان كتاب بيكون ، فقد قصد به فعلا معارضة أرسطو ، فكتب أرسطو المنطقية التى تضمنت منطقاً ومنهجاً فى الدراسة العلمية جمعها تلاميذه وشرائحهم وأطلقوا عليها « الاورجانون » أى الآلة أو الاداة ، باعتبار أن المنطق نفسه أداة العلم والتفكير العلمى ، واختار بيكون أن يسمى كتابه « الاورجانون الجديد » ليعارض ويرفض ذلك الاورجانون القديم .

ولقد عبر عن هذه المعارضة للمنهج القديم ، بأن قسم كتابه الى

قسمين ، قسم انتقد فيه بصورة أساسية ذلك الاطار النظرى للعلم والذى حدده فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو ، ومن ساروا على نفس النهج من المدرسين فى العصور الوسطى ، أما القسم الآخر فقد خصصه لعرض نظريته الجديدة فى الاستقراء ، ولتقديم القوائم الثلاث المشهورة للبحث العلمى .

ولقد كانت أشهر افكار هذا الكتاب هى « الاوهام الاربعة » التى عدد فيها بكون مظاهر الزلل التى يقع فيها الانسان بوصفه انسانا يشترك مع غيره فى طبيعة بشرية واحدة ، أو بوصفه فردا له شخصيته الخاصة المستقلة .

وهذه الاوهام الاربعة ان تخلص منها الانسان بعد الوعى بها ، يمكنه ان يبدأ - فى رأى بكون - صفحة جديدة ناصعة البياض من تاريخه .
وأول هذه الاوهام ، أوهام الجنس البشرى . وهى تشير الى المغالطات القبلية التى يقع فيها كل أبناء الجنس البشرى بحكم طبيعتهم البشرية المتسرعة حيث « ان العقل البشرى ، جريا على طبيعته الخاصة ، يفترض فى بساطه ويسر أن فى الأشياء قدرا من النظام والاتساق ، يزيد على ما يبدو منه فعلا ، وإن قامت أمثلة كثيرة تناقض هذا الغرض » .
ومن هذا الميل البشرى الى تأكيد النظام والاتساق تنشأ الخرافات بشتى أنواعها ، مثل خرافة البحث عن العلة ، فلا يستطيع الناس تصور الشيء بلا علة أو بدون علة ، وبذلك نقع فى أخطاء من قبيل البحث عن « العلة الغائية » التى هى تكرر ارتباطا بطبيعتنا الانسانية منها بطبيعة أشياء العالم الطبيعى التى نفرضها عليها . (الأورجانون ، ب ١ ، ف ٤٦ - ٤٧) .

وثانى أنماط هذه الاوهام ، أوهام الكهف ، وتعنى أن لكل انسان منا كهفه الخاص به الذى قد يظل سجيناً فيه ، فيحكم على الأشياء من منطلقه هو فيقع فى الخطأ ، ولذلك فنحن نحكم على الأشياء بأحكام مختلفة تبعا لتنوع شخصياتنا واختلاف عقولنا « فمن العقول ما تميل

تلك الآراء تقبلا سلبيا دون مناقشة أو نقد ، بينما المفروض ان نناقش هذه النظريات السابقة على أساس من الدراسة الفعلية للواقع ، ولا نتقبل منها الا ما يشهد به الواقع إفعلى فقط .

وبعد عرض سيكون لتلك الأوهام يؤكد مرة أخرى على ضرورة التخلص منها بعزيمة قوية حتى يكون دخولنا مملكة الانسانية بلا افكار او اوهام مسبقة ، وكاننا اطفال ابرياء من كل ذنب ستفتح لهم مملكة السماء ابوابها . (الاوريجانون ، ب ١ - ف ٦٨) .

ولكن ما هو الطريق الى دخول مملكة العلوم والتعرف عليه ؟ انه طريق الشك ، طريق التجربة والخطأ ، طريق التصنيف وإعادة التصنيف دون ياس أو ملل . . . فالتجربة الصحيحة تضئ كالشمعة أولا وعلى ضوءها يتضح الطريق . . . وقد حدد بيكون هذا الجانب الايجابى المتمثل فى نظريته فى الاستقراء من خلال ما اسماه بالقوائم الثلاثة التى يمكن من خلالها دراسة أى ظاهرة دراسة علمية قائمة على استقراء الأمثلة وحصرها وتصنيفها . اولها : قائمة الحضور ، ونجمع فيها كل الأمثلة الايجابية التى تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها ولما كان بيكون قد استخدم هذه القوائم فى بحث ظاهرة الحرارة ، فقد جمع فى هذه القائمة سبعا وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة ، مثل حرارة الشمس ، حرارة الاحتكاك ، حرارة الاجسام . . الخ . وثانيها : قائمة الغياب ، وفى هذه القائمة نجعل الأمثلة التى تغيب فيها الظاهرة التى نبحثها ، ففى مقابل ضوء الشمس فى القائمة الاولى ، سنجد ضوء القمر فى قائمة الغياب . . وهكذا ، وثالثها ، قائمة التفاوت فى الدرجة ، وفيها نجعل الحالات التى تختلف فيها درجة الظاهرة التى نبحثها فى الشدة والضعف ، أى تتفاوت فيها درجة حرارة الموضوع الواحد فى أوقات مختلفة ، أو تختلف من موضوع لآخر ، كما فى تفاوت درجة حرارة الشمس فى ساعات النهار المختلفة شدة وضعفا .

وبعد وضع هذه القوائم ، تبدأ في رأى ببيكون عمليات الرفض والاستبعاد للفروض التى تتناهى مع ما فى القوائم من معلومات جمعناها . ولقد استبعد عدة نظريات منها النظرية اليونانية القديمة التى كانت تربط بين الحرارة وبين عنصر النار لأن من الأجسام الحارة ما ليس أحد العناصر الأربعة كاشعة الشمس مثلا . . وبعد عملية الاستبعاد ، نصل الى النتيجة التى تحدد لنا الظاهرة موضوع الدراسة تحديدا ايجابيا صحيحا . وفى ظاهرة الحرارة انتهى ببيكون الى « أن الحرارة نوع من الحركة هى حركة الجزيئات الصغيرة فى الأجسام يحال فيها دون الميل الطبيعى لهذه الجزيئات الى التباعد بعضها عن البعض » .

وعلى الرغم مما لاقته نظرية الاستقراء عند ببيكون من نقد ، وما أجرى عليها من تعديلات قدمها جون استيورات مل وغيره من فلاسفة الاستقراء المحدثين ، الا انها ظلت تمثل أول محاولة جريئة واضحة للخروج عن هيمنة المنهج العقيم الذى تبناه المدرسيون فى العصر الوسيط . كما اننا لا يجب أن ننسى أن دعوة ببيكون الأساسية لم تكن تتمثل فى فرض هذا المنهج الاستقرائى الجديد الذى قدمه ، بل كانت فى ضرورة أن يكون التجديد الحقيقى فى مجال العلم نفسه ، فلقد أدرك أن العالم لا يخضع لمناهج يفرضها عليه الفلاسفة ، وانما هو الذى يضع لنفسه منهجه حينما يقوم بعملية البحث العلمى نفسها . فلقد استطاع ببيكون أن يخلص نفسه من الأوهام التى دعانا ودعى العلماء للتخلص منها فكان بحق - كما قيمه فارنجتون فى كتابه عنه - صاحب الفكرة القائلة أن المعرفة ينبغي أن تنتج أعمالا ، وأن التعلم ينبغي أن يكون قابلا للتطبيق فى الصناعة ، وأن على الناس أن يرتبوا حياتهم بحيث يجعلون واجبهم المقدس هو تحسين أوضاعها باستمرار .

ولاشك أن هذه المنزعة نحو الحياة العملية النفعية هى ذلك النمط الذى عاشه ببيكون فعلا ، وهذا ما يبرر سوء اخلاقه ويجعلنا نصفح

عنه لما كان لهذه الأفكار من أثر في تغيير علم الانسان وحياته آنذاك الى الأفضل ، دون أن ننسى أن تطبيق هذه الدعوة الى العلم العملى يجب أن تنفصل في حياتنا المعاصرة عن سوء الأخلاق واضطراب القيم .
فالتقدم العلمى وما يصاحبه من تقدم تكنولوجيا في وسائل الحياة ليس مبررا لاي انحدار اخلاقى أو سوء سلوك .

* * *

الفصل الثالث عشر

ديكارت ٠٠

و « شيطان الشك »

في « لاهي » تلك البلدة الصغيرة في منطقة التورين بفرنسا ،
وفي نهاية مارس عام ١٥٩٦ ولابوين من صغار الأشراف الفرنسيين ولد
رينيه ديكارت خير من أنجبت فرنسا من الفلاسفة والعلماء على حد
سواء ، فقد حمل لواء التجديد والخروج على كل التقاليد في مطلع
العصر الحديث وكان فاتحة عصرا جديدا في الفكر الفلسفي .

والناظر في حياة ديكارت - والتي سنجد صداها واضحا في فلسفته -
لا يجد الا نفسا تواقة ومحبة للمعرفة والبحث والتأمل في جسد مكدود
بدأ صاحبه الحياة به مريضا ورث المرض عن والدته التي لم تقضى
في الحياة بعد مولده الا ثلاثة عشر شهرا تركته بعدها لتتولى رعايته
جدته ومربيته ، وقد أبعدها عن مشاركة الأطفال من سنه اللعب
والخامزة ، فنشأ محبا للعزلة والخلوة بنفسه لفترات طويلة ، يفضل
الوحدة على الضجيج . وما ان بلغ الثامنة من عمره حتى الحقه والده
بمدرسة لافليش اليسوعية حيث تلقى العلوم والفلسفة المدرسية . وما
كانت تتبناه من مطلق وطبيعيات وأخلاق وميتافيزيقا . وقد أظهر الصبي
نبوغا مبكرا فبدأ منه الذكاء النادر والموهبة الملحوظة فدعاه والده
« بالفيلسوف الصغير » .

وما ان بلغ السادسة عشر من العمر حتى خرج من هذه
المدرسة غير نادم ، فرغم إعجابه الشديد بأساتذته فيها الا انه
ادرك ان الأجدر به ان يعلم نفسه لأن ما يتعلمه فيها لا يخرج عن أراء
القدماء التقليدية . وخرج الى تيار الحياة المتدفق ، تارة يضالط
الناس وتارة يعتزلهم ليخلو الى نفسه وظل على هذه الحال المترددة
زهاء اثنتي عشرة سنة . وحينما أحسن في تلك الأثناء ان خطر السل

الذى ورثه عن أمه قد ابتعد عنه وأنه أصبح صاحب الجسم السليم الى جانب العقل المتألق ، بالغ فى هجران نشاطه العقلى أحيانا لينصرف الى النشاط الجسمى فتطوع فى الجيش ولكنه لم يستمتع بذلك استمتاع الجندي المحارب فى الجيوش الهولندية والبلغارية والمجرية التى التحق بها ، فقد كان يزهد فى الجيش باعتباره أداة حرب فهو يقول « ان نزعتى الحربية فشأت عن حرارة مدفوعة من كبدى ، بردت مع الزمن » .

وأخيرا وبعد فترة من التنقل والترحال فى البلاد الأوروبية قرر أن ينقطع « للبحث عن الحقيقة فى العلوم » فإذا به يغادر فرنسا نهائيا وبلا رجعة وكان آنذاك فى الثالثة من عمره الى هولندا التماسا للهدوء والحرية التى افتقدها فى وطنه ولم يغادرها الا فى العام الأخير من حياته حينما استدعته الملكة كريستين ملكة السويد لتنهل من معين فلسفته فذهب اليها بعد تردد ليلقى لديها حتفه فى عام ١٦٥٠ ، وقد أخفى مكان اقامته فى هولندا. عن الناس جميعا بما فيههم اصدقائه . وكان اول ما شغله فى ذلك الوقت الكتابة عن العالم ، فقد تبنى نظرية دوران الأرض حول الشمس وعبر عنها فى أول مؤلفاته « العالم » ، ولكنه أحجم عن نشر الكتاب حتى لا يلقى الاضطهاد الذى لقيه جاليليو من الكنيسة التى كانت تتبنى آنذاك وجهة النظر الأرسطوية البطليموسية حول مركزية الأرض وترفض العدول عنها . فلقد أثر ديكارت أن لا يثير حفيظة الكنيسة ضده ليتمكن من استكمال رسالته الفكرية التى كان يثق تمام الثقة فى ضرورتها لهداية الفكر الانسانى الى طريق اليقين والصواب ، ولذلك فقد وضع نصب عينيه مبدأين أخلاقيين آمن بهما وسار على هديهما هما :

١ - « انى أتبع أفكارى أينما قادتنى .. مثلى فى ذلك مثل المسافرين الذين اذا ضلوا الطريق فى الغاية ، فهم يعلمون أن الخير فى ان يواصلوا السير فى خط مستقيم متجهين وجهة واحدة ما أمكنهم ذلك لا يحرفون يمينا او يسارا .. فان لم يبلغوا المكان الذى ينشدونه

بالتجديد .. فهم على الأقل بالغون مكانا هم فيه أحسن حالا مما كانوا
في وسط الغابة » .

٢ - « انى اطيع قوانين بلادى ، وأستمسك بدين ، أبائى وأستهدى
بأحكم من اتصل بهم من الناس » .

ورغم التناقض الواضح بين هذين المبدئين ، فالمرء لا يمسعه
أن يتبع أفكاره اينما قادته اذا قرر سلفا انها ستؤدى به الى طريق
أسلافه دون مساوئ الا أن ديكارت قد آمن بهما على نفسه من الاضطهاد
والتعذيب والقلق النفسى ، كما استطاع مع ذلك أن يقدم لنا ذلك المذهب
الفكرى الذى جعله يلقب بأبى الفلسفة الحديثة ، فقد قدم فلسفة تبدأ
من الشك وتنتهى الى اليقين ، تبدأ من افتراض « الشيطان الماكر »
وتنتهى الى اثبات وجود « الله » و « العالم » .

وكان جوهر هذه الفلسفة هو منهج صاحبها ، فقد فكر ديكارت
كثيرا ووجد أن الطريقة الرياضية فى التفكير هى الموصلة الى اليقين ، فقد
استهدف من الرياضيات بدايتها . وتحقيق البداهة الرياضية لا يكون
الا بحدس واستنباط ، « الحدس » الذى يتجه الى ادراك شئ يبلغ
تصورنا له بساطة وتميز يمتنع معها على أى ذهن أن يكون محتاجا
لتعلمه أو يكون محتاجا للبرهنة عليه . وأما « الاستنباط » فهو عملية
ترتبط عند ديكارت بالحدس حيث أننا نستنبط ما يلزم استنباطه عن تلك
الحقيقة البسيطة المدركة حدسا . ولكن كيف السبيل لاستخدام هذا
المنهج ؟

أن السبيل عند فيلسوفنا يبدأ من طرح كل الافتكار والمعتقدات
السابقة أيا كانت فلسفية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية ومهما كان
مصدرها لأنها فى الغالب أفكارا اكتسبت من اجماع الناس واجماعهم
لا ينهض دليلا يعتد به لاثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عسيرا . كما
أننا لا يجب أن نثق فى شهادة حواسنا لأنها فى الأغلب تخدعنا وهى

ان خدعتنا مرة فمن الممكن أن نخدعنا دائما مادامنا لا نجد لها ضابطا يوثق به ، فنحن نرى بأعيننا ان الملعقة مكسورة في كوب الماء ، كما نرى البرج دائريا من بعيد .. الخ . وهذه ألوان من الخداع يجب ألا نثق فى ادواتها .

وان سألنا ديكارت لماذا ينصحن بالابتعاد عن أقوال السابقين وشهادة الحواس لأجاب : ان الالتجاء الى أقوالهم فى بحثنا عن الحقيقة مدعاة للشطط والبعد عنها لأن حياة الانسان قصيرة المدى ولا تجيز لنا هذا الترف فى البحث اذ يمكن ان يقضى الانسان عمره بأكمله فى التنقيب عن الحقيقة فى أقوال السابقين دون ان يصيب منها حقيقة واحدة يستطيع ان يأنس اليها ، كما ان الحقيقة ليست حkra على أحد دون سواه .

ومن هنا فقد رفع ديكارت لواء العصيان على كل الآراء السابقة ألا ما يكتشفه هو بنفسه ويكون متفقا معها ، وكان سلاح ديكارت هو القواعد التى أعلنها وأكد انها كفيطة بهداية عقله وكافة العقول ، والتى كان أشهرها قاعدة البداهة والوضوح التى أعلنها فى كتابه « مقال عن المنهج » وهى : « .. ان لا اتلقى على الإطلاق شيئا على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة انه كذلك بمعنى أن أبذل الجهد فى اجتناب التعجل وعدم التثبيت بالأحكام السابقة وان لا ادخل فى أحكامى الا ما يتمثل لعلى فى وضوح وتميز يزول معهما كل شك » .

وهذه الكلمات على بساطتها هى ممكن « الثورة الديكارتية » فى تاريخ الفلسفة ، فاول ما يتبادر الينا منها ، أن على الانسان حين يبحث فى المسائل العلمية أو الفلسفية « أن يتحرر من كل سلطة الا سلطة العقل » كما يجب عليه أن يتجنب مع ذلك أمرين هما سبب الكثير من الأخطاء التى يقع فيها الناس هما « التعجل » فى إطلاق الأحكام من غير تريت وقبل أن يصل الذهن الى بداهة تامة حول موضوع الحكم . وكذلك « الأحكام المسبقة » وهى أحكام لا تقوم على تدبر وروية ويظل الحكم فيها عالقا بفكرنا منذ أطلقناه على الأشياء فى عهد

طفولتنا . ولكن كيف السبيل الى احكام تنفيذ هذه القاعدة وبالتالي
تجنب التعجل في أحكامنا او بناءها على أحكام مسبقة ١٢

ان السبيل الى ذلك يكون بافتراض « الشيطان » ، شيطان الشك
وهو الافتراض الجوهري عند فيلسوفنا حيث انه الفصل بين طريق
الحق وطريق الباطل ، بين الشك واليقين ، فعن طريقه يمكن افتراض
ان كل ما يعلق بعقولنا من أفكار لابد من افراجها كما يفرع بائع التفاح
سلته من التفاح ليتمكن من فرزها ليفصل السليم عن الفاسد . وافرغ
العقل من تلك الأفكار والمعتقدات السابقة يعني في رأى ديكارت على
الشك فيها جميعا دون تمييز ، وقد ذهب فيلسوفنا في الشك الى مداه
فصرح بان « ليس هناك شيء الا ويستطيع ان يشك فيه على نحو ما » ،
فاذا ما احس ان مثل هذا الشك الكلى معارض لطبيعة العقل استعان
بالارادة وقال : « أريد ان اعتبر كل ما في فكري وهما وكذبا » . والسبيل
الى ذلك هو افتراض هذا الشيطان المخادع ، فكلما تصور انه قد نحى
أي فكرة في ذهنه عن الشك يشككه فيها هذا الشيطان ، وكل ذلك
ليحقق في عقله حالة الشك الصحيح . ولكن هل هذه الحالة من الشك
ستظل دوما ؟! او بعبارة أخرى هل سيظل يشك شكاً مطلقاً
والى الابد ١٣

لقد اختار ديكارت ان يعيش حالة الشك تلك لكي ينفذ منها الى
اليقين ، فكيف السبيل الى يقين ما مع حالة الشك هذه وكيف النجاة
من هذا الشيطان الماكر الذي يلج على عقله فيشككه في كل شيء سواء
كان نائما يحلم أم يقظا يعيش بجسده وعقله بين الأشياء ١٤

ان أول ما يتبادر اليه من يقين هو اليقين الناتج عن حالة الشك
نفسها ، فقد قام بحدس اليقين في كتابه « التأملات » من كونه يعيش
حالة الشك العقلى ، فان كان يطوف بنا في حالة اليقظة نفس ما يطوف
بنا في النوم من أفكار وتخيلات دون أن يكون أيها صحيفا في الوقت
ذاته ، فقد اعتزم أن يفترض أن كل ما يفد على عقله لا يعدو في صحته

اضغاث الأحلام . ولكن هذه الأحلام نفسها تؤدي بديكارت الى اليقين الأول ، لأن الحلم بحاجة الى حالم . وكوني لا أستطيع أن اتيقن من صحة أفكارى وأشك فيها فهذا يعنى أن ثمة كائنا يشك ويفكر ، فهو موجود على هذا النحو المفكر . وهكذا يؤدي الشك الى حقيقة واحدة هى أنى موجود ، فقد أشك فى أى جسم أو فى وجود عالم مادي أعيش فيه ولكنى لا أستطيع الشك فى أنى أشك أو فى وجود تفكيرى « وأعلم من ثم أنى جوهر طبيعته ان يفكر ولا يحتاج وجوده الى مكان ما . ولا يتوقف على اى شيء مادي لذا كانت « ذاتى » أى نفسى التى جعلتنى من انا هى شيء يتميز عى جسمى وادراكها اكبر من ادراك ذلك الجسم ولن تكف نفسى عن أن تكون ما هى حتى ولو لم يكن هناك جسم » .

وهكذا يخلص ديكارت الى اليقين الأول فى فلسفته وهو يقين وجود النفس باعتبارها الذات المفكرة الشاكة . ولكن هذه النفس الشاكة المفكرة تبحث عن الراحة والاطمئنان ، انها تريد أن تنتقل من صحراء الشك واضاليل ذلك الشيطان الى واحة الايمان .

ويتم هذا الانتقال عند ديكارت فى انتقاله من اثبات حقيقة وجوده كذات مفكرة الى اثبات وجود الله وهو يعبر عن هذا الانتقال بقوله « ان كل ما ادركه فى وضوح وجلاء فهو حق ، فاذا ذكرت ذلك وفكرت فيما يعتبرونى من شك ادركت ان وجودى ليس كاملا كل الكمال . . . لانى اعرف بوضوح وجلاء ان المعرفة اكمل من الشك . ولكن كيف يتأتى لى ان افكر فى شيء اكمل منى ؟ ان ذلك يتأتى لى بالطبع من طبيعة اكمل منى فعلا ، طبيعة تتصف بكل نواحي الكمال التى يمكن أن تخطر ببالى وهى الله . . . ولا يمكن ان يتصف لله بغير الكمال . اذ لا يمكن أن يعتوره اى نقص ، فلا يمكن ان يتصف بالشك والاضطراب والحزن والغضب والبغض لانها صفات لو خلا الانسان منها لكان أسعد حالا . ومعنى ذلك انها صفات غير كاملة وانها من سمات الانسانية لا الالهوية .

قاله كامل اى انه خالد لا نهائى بصير بكل شىء لا حد لقوته قادر على كل شىء » . وكان هذا اول براهين ديكارت على وجود الله .

وما ان يصل الى اثبات وجود الله على هذا النحو حتى ياخذ فى نفس وجود ذلك الشيطان الماكر المخادع ، اذ لا يستطيع ان يشككنا فى وجودنا او فى وجود العالم فلا حاجة للشك فى وجودنا المادى ووجود العالم الخارجى مع وجود الله ، فان كان ديكارت قد اثبت وجوده باعتباره ذلك الكائن المتشكك المخدوع فانه لا يريد ان يظل هذا الشيطان الخبيث مندسا فى ثنايا الاستدلالات . فلا بد من طرده بعد ان اثبت وجود الله اذ ينبغي ان نجعل الواقع يظهر مكان هذا الطيف لذلك الشيطان المخادع . وان نستبدل النهار الواضح بهذا الشبح . فالاعتراف بوجود الله عند ديكارت معناه الاعتراف بان اساس العالم الواقعى معقول . اما ذلك الشيطان الخبيث فهو رمز اللامعقولية عنده . ولن نستطيع ان نؤسس العلم او نعتقد فى وجود اشياء خارج ذواتنا وذات الله او نؤمن بالعالم اليومى عالم النهار الا بعد ان نتخلص من هذا الشيطان . وهكذا نكون بضربة واحدة قد اضيفنا على معيار الافكار الواضحة المتميزة الذى امانا به مع ديكارت من قبل مزيدا من الضمان هو الضمان الالهى لديه . وعلى ذلك تكون فكرة الله موجودة فينا فى رايه كعلامة تركها صانعها الذى هو فى الوقت نفسه صانع الموجودات جميعا بما فيها هذا العالم ولذلك فهو الضامن ليقين وجوده . قاله عند ديكارت هو صانع العالم وهو سبب معقوليته ايضا .

وهكذا استطاع ديكارت بمنهجه الحدى الخاص ، الذى استرشد بالطريقة الرياضية فى التفكير ، ان يقهر شيطان الشك وينتصر عليه بعد ما اصطنعه هو ، وان ينفذ بعد ذلك الى اليقين بوجوده اولا ثم بوجود الله ثانيا ثم بوجوده المادى ووجود العالم الخارجى اخيرا .

ولقد اثر فيلسوفنا بمنهجه هذا وبفلسفته تلك فاستطاع ان يغير مجرى الفكر الاوزبى باكماله ، وجعله يخرج من عبادة الفلسفة المدرسية

الجامدة الى نور المعرفة الواضحة اليقينية . وأصبح سلطان العقل عند
الأوربيين منذ ديكارت لا يعلوه أى سلطان اللهم الا سلطان التجربة
والواقع عند التجريبيين منهم . ولقد صدق الفيلسوف الألماني الكبير
هيجل حين كتب الى الفرنسي فيكتور كوزان في منتصف القرن الماضى
قائلاً « لقد عملت أمتكم للفلسفة عملاً جليلاً حين أعطتها ديكارت » . اذ
لا يستطيع احد ان يحصر اولئك الذين اصطنعوا المنهج الديكارتى وتمثلوه
فصاروا تلاميذاً لديكارت وعشاقاً لفكره ومناورات يهتدى بها غيرهم ،
فتلاميذه ومن تأثروا به في كل الأمم يفرقون الحصر . ويكفى ان نتذكر
ما أحدثه الدكتور طه حسين من دوى في حياتنا الأدبية حين طبق المنهج
الديكارتى في دراسته للأدب العربى . ورحم الله أستاذنا الدكتور عثمان
أمين الذى كان أشبه بفكرة ديكارتيه حية تتحرك بين تلاميذه وأصدقائه
ومحببيه فتؤثر في أرواحهم وتفتنح بها عقولهم .



أهم مصادر الفصل الثالث عشر

– ديكارت ، التأملات في الفلسفة الأولى مكتبة الانجلو المصرية ترجمة
د. عثمان أمين

Descartes : Discourse on Method , Eng . trans. by Sutcliffe,
Penguin Books.

– عثمان أمين ، ديكارت ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية .

– عثمان أمين ، رواد المثالية في الفلسفة الحديثة ، مكتبة دار الثقافة
بالقاهرة .

– عثمان أمين ، لمحات من الفكر الفرنسى ، مكتبة النهضة المصرية .

– جان فال ، الفلسفة الفرضية من ديكارت الى سارتر ، ترجمة
فؤاد كامل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع .

– هنرى توماس ودانالى نوماس ، المفكرون من سقراط الى
سارتر ، ترجمة عثمان نوية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية .

– كمال يوسف الحاج ، رينية ديكارت . أبو الفلسفة الحديثة .

– اندرية كريسون ، ديكارت ، ترجمة تيسير شيخ الأرض .

الفصل الرابع عشر

فولتير ..

• « التنوير » •

كان فرنسوا ماى أرويه الشهير بفولتير نسبة الى ارض صغيرة كانت تملكها امه ، أحد كبار المفكرين الذين تحملوا مهمة ايقاظ أوروبا وخاصة بلدته فرنسا فى القرن الثامن عشر . واليه بالمشاركة مع مونتسكيو وجان جاك روسو يعزى ما يسمى بعصر التنوير فى الفكر الأوروبى الحديث . واليهم يعود الفضل فى اشعال الثورة الفرنسية . وصدق صاحب « المراسلات الأدبية » الذى كتب فى عام ١٧٥٤ م يقول عن فولتير « اذا كان التفكير الفلسفى قد انتشر وعم فى عصرنا هذا أكثر من أى عصر مضى ، فاننا مدينون بذلك الى فولتير أكثر مما نحن مدينون لأمثال مونتسكيو وبيدرو ودالمبير . فهو اذ نشر الفلسفة فى مسرحياته وفى كل كتاباته ، خلق تذوق الفلسفة عند الجمهور ، وجعل الجماعات تحس بقيمتها ، وتلتذ بأثار وكتابات الفلاسفة الآخرين » .

فلم يكن فولتير كالفلاسفة التقليديين من أصحاب المذاهب الفلسفية النظرية المجردة ، بل كان صاحب منهج فلسفى تغفل فى كل كتاباته الأدبية ومراسلاته ، فقد كان - على حد تعبير اندريه كريسون - يتمتع بفضيلتين جوهريتين لكل فيلسوف ، فهو يملك ذهنًا متطلعًا الى كل شئ ، لا يعرف الكلل ولا الملل ، تجذبه جميع البحوث الانسانية ، وجميع الفرضيات ، وجميع الأفكار المحتملة من الرياضيات الى الفلك والطبيعة والكيمياء والجغرافيا وعلم الاحياء وعلم النفس والتاريخ والفنون الجميلة والتطبيقية ، والأخلاق والسياسة . فقد كان يهتم بكل شئ ويتعلم قسطًا من كل شئ ويجرب نفسه فى كل شئ . ومن ناحية أخرى ، فقد كان يهتم بكل ذلك بذهن كامل الحرية والتجرد ، فهو أبعد الناس عن التعلق

بالأفكار المسبقة دينية كانت أو تقليدية . وليس هناك من يعدل فولتير في قلة احترامه لجميع الأصنام وتعلقه بالفكر الحر ، فهو يؤمن بأن المفكر الحر ليس له إلا معبود واحد اسمه « العقل » . (انظر : أندريه كريسون ، فولتير ، ترجمة د. صباح فخر الدين ، منشورات عويدات ، ط ٢ ، ١٩٨٤ م ، ص ٤٣ - ٤٤) .

وفي اعتقادي أن الحياة التي عاشها فولتير كان لها أكبر الأثر في تكوين تلك العقلية النقدية الساخرة ، وذلك المزاج العنيف والطبع الحاد . فقد ولد في باريس بفرنسا في فبراير من عام ١٦٩٤ م ، طفلا ضعيف البنية لوالدين ينتميان لأسرة من صغار نبلاء فرنسا ، فقد كان والده يعمل أمينا للصندوق في ديوان المحاسبات ويمتلك ثروة ذات شأن ، أما والدته فكانت تنتمي لعائلة من صغار نبلاء مقاطعة بواتو . وهكذا فقد جاء فولتير إلى الحياة بصحة غليظة مكنته من العيش إلى سن الثامنة والثمانين . وإن ظل يشكو منها دون انقطاع . كما أن أصله البرجوازي . وإن كان مرضيا للكثيرين إلا أنه لم يكن مرضيا لصاحبه ، فقد كان يحرمه من الامتيازات العديدة التي كانت مقصورة في تلك الفترة على طبقة النبلاء العليا ، مما كان مصدرا للقلق والاضطراب لإنسان في مثل طبيعته .

بهذين العاملين عاش فولتير قلقا من وضعه الاجتماعي ، لكنه حاول الارتقاء إلى الطبقة العليا بنفسه ، فقد تخرج من الكلية في عام ١٧١٣ ، ولكنه لم يعمل محاميا كما شاء والده رغم أنه درس القانون وحيث اكتشف هوايته للكتابة والشعر في فترة مبكرة ، فتعرف على من أدخله إلى المجتمع الأدبي ، الذي سرعان ما أصبح معروفا من خلاله لجراة أفكاره ولمساته اللاذع . ولكن هذه الجراة في إحدى قصائده أسلمته إلى الباستيل دون محاكمة وبقي في السجن حتى عام ١٧١٨ حيث قضى أحد عشر شهرا محبوسا ، وعاش بعد ذلك حياة الأديب الذي يطمح في الارتقاء ومرافقة عليّة القوم ، ولكن هذه المرافقة كانت مما أضر به ، فقد دخل الباستيل للمرة الثانية عام ١٧٢٦ م على أثر مشادة

بينه وبين أحد النبلاء إلا أنها لم تستمر سوى أسابيع قليلة أطلق سراحه بعدها شريطة أن يغادر فرنسا كلها . ورغم قلة أمواله وتدهور صحته إلا أنه اختار أن يسافر إلى إنجلترا ويستقر بها عام ١٧٢٩ م .

ولقد كان لتلك الفترة من حياة فولتير في منفاه الإيجبارى التأثير الأكبر على ترسيخ أفكاره ، حيث رأى المثل الأعلى لكل شيء في إنجلترا ، ففيها البرلمان القوى ، والحكومة الحرة ، والشعب الحر ، والتجارة الحرة . فأخذ يكتب العديد من الرسائل التى تمجد هذا كله كما كتب العديد من المسرحيات التى لم تنشر إلا بعد عودته إلى فرنسا ، كما كتب « تاريخ شارل الثانى عشر » الذى أحدث ضجة كبيرة ؛ وانصرف بعد عودته إلى جمع المال بكل وسائل المضاربات التجارية ليصبح ثريا نبيلًا . ولما حقق ذلك خيل إليه أن فى مقدوره أن يجهر بأرائه فنشر « الرسائل الفلسفية أو الرسائل الانجليزية » ، ولكنها سرعان ما أحييت بمكر حساده ووشاياتهم إلى البرلمان الباريسى الذى حكم على الكتاب بالحرق ، وألقى ناشره فى الباستيل ، وطلب القبض على مؤلفه .

ولكن فولتير الذى خبر مرارة السجن . كما ذاق طعم الحرية ، كان قد أعد للامر عدته فاستغل صداقته للمركيزة دى شاتليه وهرب إلى قصرها حيث اعتكف هناك بجوارها . وهكذا استكمل فيلسوفنا فترة استقراره في إنجلترا باستقراره فى كنف خليلته الفرنسية واسعة الاطلاع المولعة بالعلم والفلسفة ، والتى كانت ذات اثر شديد عليه ، فقد كان يهتم بما تهتم به ، فان صرحت له بحبها لنيوتن ، كتب « مبادئ فلسفة نيوتن » ، وان اهتمت بالبحث عن طبيعة النار أجرى لها اختبارات عن الموضوع وكتب فيه ، وان اهتمت بالتاريخ وتصنعت احتقاره ، كتب « مقاله عن العادات » موضعا أن التاريخ لا يحقر إلا اذا تاه المؤرخون وسط الحوادث اللطافة كإخبار المعارك والقواد العسكريين . وأكد أن التاريخ العام للحضارات هو التاريخ الصحيح شريطة أن نتغافل عن حوادثه اللطافة مركزين على تطور الانسان من خلال النظر فى تطور فهمه وادراكاته العلمية والفلسفية ، فالتاريخ للحضارة الانسانية يعنى عنده

التأريخ لتطور الفهم العقلى للانسان واستطاعته السيطرة على الطبيعة
بفكره وعلمه .

وهكذا كانت علاقة فولتير بالمركيزة دى شاتليه ذات تأثير شديد
على توجيه اهتمامات فولتير ومؤلفاته العديدة ، ولقد استمرت اقامته
معها ست سنوات متصلة تخللتها فترات سفر قليلة تالق فيها نجمه
حيث سافر الى هولندا عام ١٧٣٩ م ، ثم الى بروكسل بصحبة مميو
ومدام شاتليه عام ١٧٤٠ م ، ومنها الى ألمانيا ليقابل صديقه فريدريك
الثانى الذى كان يتراسل معه منذ عام ١٧٣٧ م . ولقد كان لتلك الصداقة
اثرها فى علو شأنه وارتفاع مكانته فى فرنسا . فقد افادته تلك الصداقة
مع الملك فريدريك الثانى ، حيث عهد اليه بمهمة دبلوماسية الى
برلين ١٧٤٣ ، ورغم عدم توفيقه فى تلك المهمة الا ان نجمه كان قد على
وازدهر حيث كان قد صادق اقوى شخصيات عصره فى فرنسا ايضا
مما جعله موضع الحفاوة والتكريم ، ونال لقب « مؤرخ فرنسا » ، كما
اصبح عضوا بالاكاديمية الفرنسية عام ١٧٤٦ رغم مغارضه رجال الدين
المزمتين . واصبح فولتير بعد كفاح من نبله الحاشية الملكية الخاصة .
وظل فى فرنسا ينتقل بين باريس وقصر دى شاتليه الى ان ماتت مدام
دى شاتليه ، فآخذ قراره بالسفر الى برلين حيث استقبل استقبالاً
رائعاً وانعم عليه صديقه الملك فريدريك بمناصب رفيعة وبمرتب ضخم .
وسعد فيلسوفنا فترة بصحبة هذا الملك الطيب الملقب ، المحب للمعرفة
والاداب ، لكن لم تمض سوى ثلاث سنوات حتى كان كل هم فولتير
الهرب بشرفه فراراً من صحبة فريدريك ، فقد عاش بالقرب منه ، فرأى
عن قرب وضاعة اخلاقه وسياسته المكيفيلية ، المفسدة بين الناس
المؤمنة بالقوة والسيطرة بأية وسيلة . فتعلل بالمرض - بعد ان رفضت
استقالته - ليعود اى فرنسا واعدا بالعودة رغم انه قد صمم على
الا يعود أبداً . ولكن عودته الى فرنسا كانت غير مأمونة تماما حيث
علم ان البلاط لا يرحب به ، فعاد الى ما اسماه « حياة اليهودى التائه » ،

وعاش يتنقل بين البلدان والمقاطعات الأوربية وخاصة سويسرا ، حيث اشترى الكثير من العقارات والأماكن والأراضي الزراعية . ورغم انشغاله الشديد بالاشراف على تلك الممتلكات وتدبير امورها الا أنه لم ينصرف عن نشاطه الأدبي . ولم يكن أى شىء بعيدا عن متناوله ، لا المسرح ولا التاريخ ولا السياسة ، فكانه على حد تعبير كريسون (بنفس المرجع السابق ص ٣٩) نار تتوقد وتشتعل ويتطاير منها آلاف الشرر . وهل اعجب من كثرة المشاغل وهذه الحياة الفياضة لدى عجوز على شفا الموت ؟

انه فولتير الذى اتخذت تقاطيعه شيئا فشيئا شكلها السافر المتهم الذى خلده ، فكان المثال الحى للمفكر الحر الذكى الذى استطاع أن يحتفظ الى جانب ذلك بحب المجون والسعى وراء كل صنوف اللذة . وما احلاها نهاية لحياته ، حادثة عرض مسرحيته « ايرين » على مسرح الكوميدي فرنسيز عام ١٧٧٨ م ، حيث اصر الجميع على حضوره الى باريس ليشاهد العرض بنفسه ، وكان ذلك الاستقبال المنقطع النظير له من الجمهور انباريسى ، حيث حملت الجماهير خيول عربته وجرت العربة حتى المسرح حيث وقفوا يهتفون ويصفقون بشكل جعله يقول فيهم « اتريدوننى ان اموت من الفرح !! » . ولقد تحقق ما قال ، فقد اصيب ببرد اثناء تلك الزيارة ومات فى الحادى والعشرين من مارس من نفس العام .

ومن النظر فى هذه الحياة المتناقضة التى عاشها فولتير ، نفهم فولتير ، الذى كان فكرة مرآة لشخصيته والعكس ، فقد كان محبا للحقيقة من حبه لحرية ، محبا للانسانية من حبه لنفسه ، محبا للصدق دون نفور من الكذب ، فقد كان يقول « ان الكذب ليس ذنبا الا حين يضر بشخص ما ، اما حين يفيد الانسانية فانه اكبر الفضائل طرا » ، فقد كان كثيرا ما يتصنع بمسخرته وتهكمه الايمان بما ليس يؤمن به ، وكثيرا ما نشر اعمالا من تأليفه تحت اسماء مستعارة ينكر

نسبتها اليه احيانا ثم يعود ويعترف بها فيما بعد بها ويفاخر بها .
ورغم كل ما يقال عن مظاهر التناقض في حياة وشخصية وفكر فولتير ،
الا أن أحدا لا ينكر أنه حاس شديد التأثير في معاصريه بآرائه الايجابية
البناءة ، وآرائه السلبية الناقدة الساخرة في آن معا ، وكذلك فهو كما
قلنا في البداية كان علما على عصره بأكمله .

ويمكاننا اذن أن ننظر الى فلسفة فولتير باعتبارها ذات جانبين ،
جانب نقدي ، وجانب ايجابي بنائي ، واعتقد أن الجانب الأول هو
الأهم في فكر فيلسوفنا ، فقد حقق من خلاله أهدافه في ايقاظ الأوربيين
عامة والفرنسيين خاصة من غفوتهم ، ويبدد الظلمة التي كانت تغشى
أعينهم .

ولقد كانت من أقسى حملات فولتير النقدية حملته على الدين
المسيحي وخاصة على الكنيسة الكاثوليكية ، ولم تكن حملته تلك تقصد
الهجوم على الدين في ذاته ، بل الهجوم على كل عقيدة لا تعرف التسامح
وتضع الايمان فوق العقل . وإن كنا لا نعفي فولتير من مقبة تهجمه
الشديد والمباشر على الكتب المقدسة في مثل قوله في العديد من مؤلفاته
أن المسيحي يسلم أمره دون قيد الى كتابين يعتقد انهما مقدسان هما
التوراة والانجيل ، ويعتقد اعتمادا على ما ورثه من أقوال أن الله قد
أوحى بهما ، على حين يرى فولتير أنه لا أساس لهذا الاعتقاد ، اذ كيف
يمكن الاعتقاد بأن موسى كان لديه ما يكتب به في الصحراء حيث لا يوجد
حتى أشجار ينقش عليها ! وبالإضافة الى ذلك فإن كاتب أسفار موسى
يقول، انه يكتب من وراء الأردن في حين أن موسى لم يدخل أرض الميعاد
أبدا . كما أن في النص أسماء لمدن ومواقع لم تعرف بها تلك المدن
الا بعد موت موسى بوقت طويل . وفي التوراة عبارة تقول « لم يأت
بعد موسى نبي يضاهيه عظمة » وهذه جملة لا يمكن أن يكون كاتبها
هو موسى . كما أننا نقرأ في أسفار موسى قصة موته كاملة !! فكيف يمكن
التوفيق بين تلك المتناقضات ؟ ! نفس المرجع السابق ، ص ٤٧ - ٤٨) .

أما الإنجيل فأنها - في رأى فولتير - لم تحرر راسا في زمن المسيح بل كتبت بعد وفاته بمائة عام . وفضلا عن ذلك فإن ما تعتبره الكنيسة منها حقيقية كانت ترافقها أخرى تعتبرها مزيفة . فما سر قبول بعض الإنجيل ورفض بعضها الآخر؟! وبالإضافة الى ذلك فإن الإنجيل الأربعة لا تتفق فيما بينها على نسب المسيح ولا على الأحداث طفولته ولا على معجزاته ولا على أقواله . فكيف يمكن اذن اعتبارها جميعا صالحة وذات قيمة ؟

ويشكك فولتير في الأصل الالهي لهذين الكتابين حينما يقول :
إذا كان الله هو الذى أُملى التوراة والإنجيل ، حق لنا ان نعجب اذا ان الله ذو افكار خاطئة جدا في علم الفلك ، كما أنه يجهل علم تاريخ الحوادث ، ويجهل الجغرافيا جهلا تاما ، ويعتقد أن الأرانب تجتر ، ويناقض نفسه بنفسه فيما يخص الأخلاق !! فهل في الامكان ان يظن المرء ان الرب ذاته يفرض مبدا « العين بالعين والسن بالسن » في التوراة ثم يأتى بالإنجيل فيأمرنا « أن نمد خدنا الأيمن لمن يصفعنا على خدنا الايسر ، وان نعطي ردا لمن سرق ثوبنا » وإن لا نقاوم الشرير .. فهل هذه أوامر تتفق وأوامر اننورا ؟ (نفسه ، ص ٤٩) .

ولا يقف فولتير عند هذا الحد في التشكيك والتهجم على الدين المسيحى بل يشكك في كل المعجزات التى وردت في الكتابين المقدسين ويعتبرها خرافات واساطير ينبغى الحذر منها وعدم الأخذ بها لمنافاتها العقل ، فهو لا يرى في تلك الكتب المقدسة المسيحية شيئا يعتد به سوى الأخلاق التى تبشر بها أما كل ما عداها فهو أكاذيب ينبغى أن يتحرر منها فكرنا .

وينتقل فولتير الى رجال الدين المسيحى موضحا أنهم خرجوا على التعاليم الدينية الأصلية التى بشر بها المسيح ، وأنهم كثيرا ما يناقضون بأفعالهم ما يؤمنون به ويرددونه بأفواههم ، فلقد استنكر المسيح التفوق بين الكهنة ، ولكن الكنيسة تقوم على نظام الدرجات حيث الرؤساء

يتمتعون بالسلطة المطلقة وصغار الكهنة يحيون حياة بائسة . ولقد امتدح المسيح الخشوع والندامة ، ولكن الكنيسة تضرب المثل بالكبرياء والخيلاء والبذخ الفاتح . ولقد استنكر الجشع ولكن البنابا وكبار الاكليروس يعيشون في بحيوحة ورغد ولا يفكرون الا في زيادة ثرواتهم . ولقد امتدح المسيح اللطف والغفران ، ولكن الكنيسة اخترعت التعصب وزرعت بذور التفرقة والخلاف في كل مكان وشنت الحرب على المنشقين والمهرطقة والبروتستانت واليهود والمفكرين الاحرار واذاقتهم الاضطهاد واهلكت الاف البشر فكانت من اعظم المصائب التي عرفتها الانسانية (نفسه ، ص ٥٢) .

ولا يخفى علينا بالطبع ان تلك الانتقادات التي يوجهها فولتير لرجال الدين والكنيسة المسيحية كانت موجهة لكنيسة القرن الثامن عشر التي كانت كثيرا ما تقف في وجه التجديد في مجالات العلم والفكر .

ولقد شغل فيلسوفنا بالرد على هجمات بعض المتعصبين ضيقى الافاق الذين يهاجمون الفلسفة بحجة انها دائما ضد الدين ، في حين ان الامر في حقيقته قد يكون عكس ذلك ، فقد هاجم بعضهم فلسفة جون لوك ورد فولتير بقوله انها فلسفة حكيمة متواضعة لا يجب ان يثوروا عليها ، فهي ليست مباينة للدين بل تصلح دليلا له اذا ما احتاج اليه ، فاية فلسفة تكون اكثر دينيا من التي لا تؤكد الا ما تتمثله بوضوح ، كما تقرر بضعفها فتقول بانه يجب ان نلجأ الى الله اذا ما بحثنا عن الاصول الاولى للكون . فضلا عن ذلك فانه لا ينبغي ان يخشى من اى فكر فلسفى على اى دين في اى بلد كان ، فالفلاسفة لا يكتبون مباشرة للعامه . وقد دلل فولتير على ذلك بقوله انه ان قسمنا الجنس البشرى الى عشرين جزء لراينا تسعة عشر جزء من هؤلاء يعملون اعمالا يدوية ولا يعرفون رجالا في العالم يدعى جون لوك ، وما اقل من يقرأون في الجزء العشرين الباقي 11 وتجد من بين هؤلاء القراء عشرين يطالعون روايات في مقابل واحد يقرأ الفلسفة ، فعدد من يفكرون قليل للغاية ولا يستطيع

هؤلاء أن يكذبوا صفو العالم . وليس مونتاني ولا لوك ولا اسبينوزا ولا هوبز . الخ هم الذين حملوا مشاعل الشقاق في اوطانهم ، فاذا ما جمعت كل كتب الفلاسفة في الأزمنة الحديثة لم تجدها قد احدثت من الضوضاء في العالم ما احدثه جدال الكرادلة فيما مضى حول شكل كمهم . وغطاء رأسهم (فولتير - الرسائل الفلسفية - الترجمة العربية لعادل زعيتير ، نشرة دار المعارف ١٩٥٩ م ، ص ٧٢ - ٧٣) .

وهكذا كان فولتير دائم النقد ، ساخطا على كل شيء بحسب المناسبة التي يتحدث فيها والهدف الذي يسعى الى تحقيقه ، فاذا كان فيما سبق يبدو ساخطا على الدين ورجاله ، فانه نعى انه في غمرة ذلك قد قلل من قدر الفلاسفة كما قلل من شأن تأثيرهم في العالم ، وهو اذا كان قد حمل على الدين ورجاله ، فان حملته على الفلاسفة السابقين والمعاصرين له كانت اشد ضراوة ، فيقدر ما كان حبه لبعض هؤلاء الفلاسفة تسديدا كما كان شأنه مع فرنسيس بيكون وجون لوك ، بقدر ما كان هجومه ضاريا على الآخرين من امثال ديكارت ويسكال وجان جاك روسو . فهل كان لديه معيارا يقيم به هؤلاء الفلاسفة ؟! وهل كان لديه معيارا لتقييم مشاهير الناس فيعنى به قدر بعضهم ويحط من قدر آخرين ؟؟

(٢٠)

ان معيار التقييم عند فولتير في اعتقادي هو مدى ما قدمه أي انسان - سواء كان من الفلاسفة او العلماء او الحكام او القادة من اعمال استهدف بها خدمة الانسانية عامة وتنير الطريق للبشرية ، فالعظمة الحقيقية - كما يقول فولتير - تقوم على تلقى عبقرية جبارة من السماء وعلى الانتفاع بهذه العبقرية لتنوير الانسان نفسه وتنوير الآخرين . وان سألنا فولتير - على ضوء هذا - أي هؤلاء الرجال اعظم من الآخر : قيصر او الاسكندر او تيمورلنك او كرومويل . الخ ، لكانت اجابته

المعجزة

(م ١٦ - الفلاسفة)

إن اسحاق نيوتن هو أعظمهم جميعا بلا شك ، فإن رجلا مثل نيوتن الذى لا يكاد يظهر مثله كل عشرة قرون يكون هو العظيم ، لأن هؤلاء السياسيين والفاتحين الذين لا يخلو منهم قرن ليسوا الا أشرارا ، فنحن نجل ونعظم من يسيطر على النفوس بقوة الحقيقة ، لا أولئك الذين يصنعون عبيدا بالاكراه والقهر ، نجل ونعظم من يكشفون لنا اسرار الكون لا أولئك الذين يشوهونه .

ويرتبط معيار التنوير عند فيلسوفنا بمعيار آخر هو النفع للوطن أو البشرية عامة ، فهو يرى أنه لا ينبغي أن نبالغ في احترام وتقدير أصحاب الانقلاب دون أصحاب المهن خاصة النافعة للدولة ، فقد كتب رسالة عن التجارة وأهميتها في المشاركة في عظمة الدولة وجعل مواطنيها أحرارا ، يقول فيها ساخرا « أى الرجلين أكثر نفعا للدولة : اىكون السينيور المبودر الذى يعرف وقت نهوض الملك ووقت نومه بكل دقة والذى ينتحل أوضاع العظمة بتمثيلية دور العبد فى غرفة انتظار الوزير ، ام التاجر الذى يغنى بلده ويصدر من غرفته أوامر الى سوريا والقاهرة ويساعد على سعادة العالم » . (فولتير - الرسائل - ص ٥٣) .

وعلى ضوء هذا المعيار (التنوير والنفع للبشرية) ، كان نقد فولتير للمسايقين من الفلاسفة ، فأرسطو مرفوض لأنه صاحب مذهب مستغلغ غامض ، مما جعل تلاميذه يفسرونه على وجهه ، (الرسائل ، ص ٦٦) . اما ديكارت فقد ولد لاكتشاف أغاليط القرون القديمة ، ولكنه استبدل بها أغاليطه ، ذلك أنه سار على منهاج يعمى أعظم الناس ، فقد خيل اليه أنه أثبت أن النفس عين الفكر ، فإن الانسان يفكر دائما ، وأن الروح تحل في الجسم مزودة بجميع مبادئ ما بعد الطبيعة ، عارفة بالله وحائزة جميع الآراء المجردة ، زائفة بروائع العلوم التى تنسأها مع الأسف عند خروجها من بطن أمها !! (الرسائل ، ص ٦٧) .

وقد انتقد فولتير ذلك الرأى الأخير لديكارت بقوله « أنه لن يجعلنى أعتقد أننى أفكر دائما ولا أجدرنى أكثر استعدادا منه لتصوير أننى كنت بعد

بضعة أسابيع من الحمل بى روحا بالغ العلم ، عارفا ألف شيء فى ذلك الحين
فنسيته عند الولادة وأنتى كنت حائزا فى الرحم من المعارف ما ألفت
منى عندما أصبحت محتاجا اليه وأنتى صرت عاجزا عن تعلمه ثانية بعد
ذلك » (نفسه ، ص ٦٨) .

وان كان فولتير ينتقد ديكارت هذه الانتقادات العنيفة المسخرة ،
فانه لا ينى أن يقر لديكارت بعض اللحاحات العبقريه ، فهو يمتدحه
باعتباره من أوائل الذين استنفروا العقول الى التفكير الحر ، فقد « أنعم
ديكارت بالبصر على العمى فراوا أغاليط القرون القديمة وأغاليطه وصارت
الطريق التى فتحتها كبيرة بعده » (الرسائل ، ص ٧٩) .

وهكذا كان حال فولتير مع بسكال ، فقد كتب فى احدى رسائله :
انه يقدر عبقريه بسكال وبلاغته ، ولكنه كلما قدره اقتنع بأنه كان لابد
من تصحيح الكثير من « افكاره » ، فهو يرى ان ما كتبه بسكال فى
« الأفكار او المخاطر » كان مجرد خواطر القاها على الورق كيفما اتفق
دون تدقيق ، « وقد كانت الروح التى كتب بها تلك الأفكار - فى رأى
فولتير - هى اظهار الانسان من ناحيته الممقوته ، فهو ينهمك فى وصفه
لنسا جميع الأشرار والأشقياء ، وهو يكتب ضد الطبيعه البشرى كما كان
ضد اليسوعيين ، وهو يعزو الى جوهر طبيعتنا ما لا يكون الا لدى القلة
من الناس ، وهو يصب الشتائم على الجنس البشرى ببلاغه ، ولذا فاننى
اتعصب للبشرية مجترقا على هذا الميغض الأعلى للانسان » .
(الرسائل ، ص ١٣٥) .

ولقد كانت أشد حملات فولتير ضد الفلاسفة ، ضد معاصره وقرينه
فى حركة التنوير جان جال روسو ، فقد كتب الى دالمبير قائلا عن روسو
« انه لا يحب آثاره ولا شخصه » ويصفه « بأنه ممسوس ، مجنون ، صبي
مضر ، مسخ يجمع بين الخيلاء والانهطاط والقطاعات والمتناقضات » .
ويبدو ان كل تلك المصغرة والشتائم كانت لكره فولتير لمبدأ روسو الشهير
ان من الخير للانسان العودة الى الحالة الطبيعى التى كان يعيش فيها

فبل أن ينتقل الى حياة المدينة التى يعيش فيها . أن فولتير يعبر عن رفضه لهذا المبدأ قائلا : كيف يمكن القبول بمبدأ اذا مرنا على حرفيته يجعلنا نعلن المدنية ونرفض حسناتها ونقبل بأن نسير على أربع ؟ كيف يمكن أن نؤمن بما يتمتع به « رجل الطبيعة » من طيبة كاملة وسعادة كبيرة ، أن الانسان المتوحش كما يعرفه الرحالة مخلوق بائس وهو ليس سوى طفل متين البنية له جميع ما فى الطفولة من رذائل وما يتخللها من تذبذب وفسوسة . فكيف نقبل بأن نخطئ كل العلوم والآداب والفنون وكل ما يضمن سيطرة الانسان على العالم ، ونتخلى عن لذائذ العيش ؟ ثم كيف يقول روسو فى معرض حديثه عن العصور الاولى « آه ما احلى عصر الجليد !! » وكيف يقول « أن الثمار هى هى لجميع الناس وأن الأرض ليست لأحد » ، أن هذا المبدأ يهدم أهم حق فى حياة الانسان وهو حق الملكية . (انظر كريسون - نفس المرجع السابق - ص ٥٨) .

وهكذا فإن روسو نال اكبر قسط من نقد فولتير دون جملة اطراء واحدة ، فسائر ما كتبه - عدا خمسين صفحة من كتابه المعروف (اميل) ، يقدرها وتستحق فى نظره أن يكون كاتبها رجلا حرا وليس روسو - لا يستحق أكثر من النسيان .

أما أهم حملات فولتير النقدية ، فكانت على الفلاسفة الملاحدين ، فقد كان يرى - رغم حملته على الدين المسيحى ورجاله - أن من الجنون أن يرتمى المرء فى أحضان الالحاد كما فعل أمثال « ديدرو » و « هولباخ » ، لأن القائل بوجود الله قد يكون فيه صعوبات ، إلا أن فى الرأى المعاكس احالات ، فاللحد مضطر الى أن يقر بضرورة كل شيء كما فعل اسپينوزا ، وعليه أن يقبل بأن كل ذرة من الغبار حتم عليها أن تكون كما هى ، وأن توجد بالضيظ فى النقطة التى توجد فيها فى اللحظة التى توجد فيها . وهو مجبر على أن يرى فى الحركة أحد الخصائص الجوهرية للمادة ، فإذا كانت المادة لا تتحرك حوما فكيف السبيل الى تفسير أنها بدأت فى الحركة فى وقت ما ؟ ان المرء مجبر كذلك على اللجوء الى

« المصادفة » لتفسير النظام الذى يسود الكون ، وظهور الاحياء فى العالم وما يمتازون به من غائية خارقة فى تكيف اعضائهم على الوظائف اللازمة للمحافظة على الأفراد والأجناس . ولكن كيف يمكن أن نقبل أنه اذا وضعنا كل الأحرف التى تتألف منها قصيدة الالياذة فى كيس ثم افرغنا الكيس ، خرجت منه الالياذة كاملة بكل حوادثها وأشعارها ؟ ان هذه الظاهرة بعيدة الاحتمال حتى ولو افترضنا لها وقتا لا متناهيا وعددا من التجارب لا متناهيا . واذا كان ذلك كذلك ، اليس أبعد عن الاحتمال أن يكون العالم الذى نعيش فيه مع جميع المخلوقات ولبدة المصادفة البحتة .

ان الاحاد - فى رأى فولتير - لا يفسر شيئا ، والعالم يصبح لغزا مطبقا لا يمكن حله والمحدد يظن أنه يعرف كل شيء وهو فى الواقع لا يعرف شيئا ، فهو جاهل مرتين ، مرة لأنه لا يعرف ما يؤكده ، ومرة اخرى لأنه لا يدرك حدود معارفه . (نفسه - ص ٥٦ - ٥٧) .

ولعلنا نخرج من ذلك كله بأن فولتير يرى أنه من الواجب تنظيف الذهن من الخزعبلات المسيحية ، والتخيلات الديكارتية ، ودوجماتيقية التأكيدات الاحادية ، وسخافات جان جال روسو ، وخطرات بسكال النشأومية ، بأن وسيلة ممكنة سواء بالجدل المنهجي الهادىء او بالمسفرة اللاذعة ..

ومما سبق يمكننا أن نستنبط آراء فيلسوفنا الايجابية ، فهو لا شك يؤمن بالتجربة الانسانية وبالعقل الانسانى ايمانا جازما ، وان كان يؤمن فى نفس الوقت بتواضع امكانياتهما المعرفية ، فهو يرى أن عقلنا حين تقوده وتدعمه التجربة يتيح لنا أن نثبت عددا صغيرا من المبادئ الاساسية اثباتا يقينيا أو يقترب من اليقين . وان ظلت بعض هذه المبادئ غامضة وقابلة للشك ، فيجب أن نعترف بقصورنا عن البرهنة القاطعة عليها ، فالفيلسوف الحق يجب ألا يتردد فى كثير من الأحيان فى أن يقول : لا ادري !!

واستنادا الى هذا المنهج ، يقرر فولتير مبدئين لاشك فيهما لديه ، اولهما : وجود الله ، ثانيهما : القيمة المطلقة لشكل معين لفهم الاخلاق . اما عن المبدأ الأول ، فهو يقول « حين أرى النظام ، والآله العظيمة ، والقوانين الميكانيكية والهندسية التى تسود الكون والوسائل والغايات التى لا عدد لها لجميع الأشياء ، بسيطر على الاعجاب والاحترام ، وأرى حالا انه اذا كانت اعمال البشر وحتى اعمالى تضطرنى الى أن أقر بوجود العقل فينا ، وجب على أن أقر بوجود عقل ذى نشاط أكبر من هذه الآثار التى لا حصر لها وأقر بوجود هذا العقل الأعظم دون أن أخشى أحدا يغير رأى ، فليس من شئ يهز اعتقادى بهذا المبدأ : كل عمل يثبت وجود عامل » . (نصوص فولتير بنفس المرجع السابق ، ص ١٠٨) .

ويقدم فولتير برهانا آخر على وجود الله يسمى لدى الفلاسفة منذ افلاطون ببرهان « الاله الصانع » حينما يقول متأملا ذاته « نحن قطعاً من صنع الله ، والبرهان على ذلك ملموس ، فكل شئ واسطة وغاية فى جسمى ، كل شئ رفاص وبكرة وقوة متحركة ، وآلة مائية ، وتوازن منوئل ، ومختبر كيميائى . اذن فكل هذا من ترتيب عقل ، وليس ذلك الترتيب من عقل أبوى لأنهما قطعاً ، لم يكونا يعرفان ماذا يفعلان حين وضعانى فى العالم ، ولم يكونا سوى الآلات الصماء التى استعملها ذلك الصانع الأسمى الذى يحرك دورة الأرض ويدور الشمس حول محورها » (نفسه ، ص ١١٢) .

اما عن المبدأ الثانى ، فهو يقول مؤكدا وحدة الاخلاق الانسانية : « كلما ازداد تبصرى بالناس المختلفين باختلافه الطقس والعادات واللغة والقوانين والعبادة ، وباختلاف ذكائهم ، ازدادت ملاحظتى لوحدة اساسهم الاخلاقى : فانهم جميعا يملكون مفاهيم بدائية فيما يخص العدل والظلم دون أن يعرفوا كلمة من اللاهوت ، وهم جميعا اكتسبوا تلك المفاهيم فى السن التى يفتح فيها العقل ، كما أنهم اكتسبوا جميعا كيفية رفع الاثقال بالعصى ، ولذلك بدا لى أن فكرة العدل والظلم فكرة لازمة

للشعر لانهم جميعا يتفقون على هذه النقطة طالما امكنهم ان يعملوا
ويفكروا . فالعقل الاعظم الذى خلقنا اراد ان يسود العدل على الارض ..
والا فكيف امكن للمصريين القدماء وللأشوريين البدائيين ان تكون لديهم
نفس المفاهيم الأساسية المتعلقة بالعدل والظلم لولا ان الله قد اعطاهم
منذ الازل ذلك العقل الذى نما ومكنهم من ان يدركوا نفس المبادئ
الأخلاقية .. فجميع الشعوب مهما كانت عليه من البدائية تقول بوجوب
احترام الوالدين ، والأمر بالمعروف والنهى عن الشرور والمنكرات ، وتلك
مفاهيم واحدة يخلطون انيها عن طريق عقلهم النامى « (نفسه -
ص ١١٧ - ١١٨) .

والى جانب تلك المبادئ المبنافيزيقية والأخلاقية ، كان فولتير عاشقا
للحديث عن الحرية بكافة انواعها . وقد بهرته التجربة الانجليزية فكتب
ينتقد الوضع الفرنسى ويحاول دفع مواطنيه الى استبداله بالنظام
الانجليزى ، فلقد اعاد النظام الانجليزى الى الانسان كافة حقوقه الطبيعية
التي فقدوها فى ظل معظم الأنظمة الملكية بفضل تنوير الفلاسفة ونضال
الشعب ، وهذه الحقوق هى : الحرية المطلقة فى التصرف بشخصه وأملكه .
والتحدث الى الأمة عن طريق قلمه ، وعدم محاكمته فى أى قضية جنائية
الا امام محلفين مستقلين ، وحسب المنطوق الدقيق للقانون . وضمن
النظام الانجليزى لأفراده كذلك حرية العقيدة ، فللفرد حرية اعتناق
أى دين يحلو له فى أمان . (انظر رسائل فولتير عن الحكومة والبرلمان ،
وحول الديانات فى « الرسائل » ، الترجمة العربية) .

وهذا هو النموذج الذى يجب ان يحتذى ، وهذه هى الحقوق التى
يجب ان يتمتع بها كل فرد وأن تشرع القوانين من أجل الحفاظ عليها ،
ولقد نادى فولتير بما سبق أن نادى به لوك وناضل من أجله ، نادى
بحرية الملكية « فروح الملكية تضاعف قوة الانسان » كما انها مفيدة كذلك
« للعرش وللرعية فى جميع الأوقات » ، والشك فى قيمتها الأخلاقية - كما
فعل روسو - عمل توحشى همجى ، فلكل أمرء الحق فى أن يملك وأن

يؤثر ما ملك بالطرق الشرعية المشروعة ، اذ يجب أن يكون لكل انسان الحق في توحى الرفاهية النى لا تكون شرا الا حين يظلم اخوانه ، فلانسان حرية العمل ، وحرية التفكير ، وحرية التعبير عن آرائه شريطة ألا يكون « مخربا هداما » .

ولقد كان فولتير من اشد المهتمين بالتاريخ فكتب فيه لكن بعين الفيلسوف لا بعين المؤرخ التقليدى الذى يقتصر التاريخ بالنسبة له على مجرد سرد الحوادث وتوحى الحققة فى التاريخ لها والامام بتفصيلاتها ، فلقد كان التاريخ الانسانى بالنسبة لفولتير وحدة واحدة ، ينظر اليه ككل ، ويرى أن جوهره هو التقدم المطرد الذى يحققه الانسان ، فليس فى التاريخ معجزة لا يمكن تفسيره لأن ثمة عوامل ثلاثة تؤثر على فكر البشر ومن ثم على صناعتهم لتاريخهم هى المناخ ونوع الحكم والدين . وان وضعنا هذه العوامل فى الاعتبار استطعنا تفسير لغز هذا العالم ، فان انتصارات البشرية على الأشياء وتناحر الجماعات البشرية ، وتقدم الاخلاق والعلوم والفنون ، كل هذا جرى بصورة طبيعية ، وكل هذا سيستمر متزايدا كلما توسع افق العقل البشرى وكلما احرز قدرا اكبر من التقدم العلمى ، والصناعى ، والفنى ، والاخلاقى والسياسى مما يتناسب اكثر مع حاجات الانسانية ، لا فرق فى ذلك بين انجازات امم الشرق القديم ، وانجازات الغربيين المحدثين الا فرقا فى درجة التطور الذى وصلنا اليه وزيادة كم الاكتشافات والمخترعات التى ساهمت فى السيطرة اكثر على الطبيعة وفتحت الافاق بصورة اكثر اتساعا امام الانسان .

وهكذا تبلورت لدى فولتير نظرية فى تفسير التاريخ هى ما يمكن ان نطلق عليه نظرية التقدم ، وهى نظرية تركز - كما اتضح لنا - على الانجازات العقلية للبشر وتتبع تطور هذه الانجازات فى مختلف الميادين . فالتاريخ بالنسبة له اشبه بخط مستقيم سار فيه جميع البشر منذ الامة المصرية القديمة والى اليوم ، وكل الأمم ساهمت فى صنعه باقدار متفاوتة

وعلى حسب ما تمتاز به شعوبها وهذه الاسهامات ، وذلك التطور
سيستمران دون توقف . فلقد كان فيلسوفنا من هذه الناحية من المتفائلين
بالنسبة لمستقبل البشرية ولم يكن ينجس تفاؤله هذا الا بعض مظاهر
التخريب والدمار التى يحدثها العسكريون وقادة الحروب فى العالم
لا لمصلحة البشرية ، بل جريا وراء مصالح شخصية وامجاد زائفة ،
فما تبنيه البشرية فى عشرات السنين يهدمه هؤلاء المخربون فى لحظات .
ولذلك وجدنا فولتير يركز فى فلسفته السياسية على حرية الافراد بمعنى
أن يمتلكوا هم مصيرهم ولا يتركوه فى يد ملك أو حاكم مستبد ، بل لابد
إن يكون لهم برلمانهم الحر الذى يتكون من ممثلين عنهم ويكون هو
السلطة العليا فى البلاد ، وان تتشكل الحكومات تبعا لنتائج الانتخابات
الحررة كما هو الحال فى النظام الانجليزى .

لقد كان فولتير اذن - رغم كل ما لاقته فلسفته من نقد وتشكيك
فى اصالتها - رسولا من رسل الحرية الانسانية ومتعبداً فى محرابها .
ودعوته تلك للحرية الانسانية ولاطلاق طاقات العقل البشرى لم تكن
معادية للدين على خط مستقيم - كما هو مشهور عنه خطأ - بل كان
فولتير كما رأينا مؤمنا بوجود الله ، مبرهنا على وجوده بشتى البراهين
العقلية ، لكنه مع ايمانه بالله ، لم يكن مؤمنا بالكتب المقدسة ، وهذا
ما يضعه فى مصاف المؤمنين بما يسمى بالدين الطبيعى لا الدين السماوى .
فهو ليس ملحدا اذن ، وان كان - بالنسبة للمؤمنين بالاديان السماوية -
كافر زنديق .

وعلى اى حال ، فقد كان احترام فولتير للعقل الانسانى وثقته
فى قدراته وراء تلك الثورة على كل ما هو جامد ودوجماطيقى ، وراء
مطالبته باعادة النظر فى وقائع التاريخ الاوربى وخاصة فى العصرين
القديم والوسيط ، وذلك للكشف عن اخطاء الماضى وامكان تجنبها فى
المستقبل . ولقد كان من اهم اخطاء الماضى فى التاريخ الاوربى وخاصة
فى العصر الوسيط فيما يرى فولتير هو غياب العقل ، فالفلسفة المدرسية

التي كانت سائدة آنذاك أساعت الى العقل اكثر مما نفعته . ولم ينهض
الانسان الاوربي من جديد الا حينما عاد العقل الى سيادته ، وحينما
يسود العقل يكون قادرا على طرد الظلام ، ظلام الجهل والاهواء
والغيبات واحقاد التعصب . وحينما يتم ذلك ، يتم التقدم نحو الكمال .

وما أوجدنا اليوم نحن امة العرب والاسلام ، الى الاستجابة لصوت
العقل لنطرد الظلام ، ولنبتعد عن التعصب الأعمى ، وعن الجرى وراء
الاهواء والمصالح الشخصية ، حتى نخطو من جديد نحو التقدم ، نحو
السيادة والريادة والكمال .

* * *

أهم مصادر الفصل الرابع عشر

- (١) فولتير : الرسائل الفلسفية : الترجمة العربية لعادل زعيتير ،
نشرة دار المعارف بمصر ، ١٩٥٩ م .
- (٢) اندريه كريسون : فولتير : الترجمة العربية لصباح محى الدين ،
بيروت ، منشورات عويدات ، الطبعة الاولى ١٩٨٤ م .
- (٣) برنار غروتويزن : فلسفة الثورة الفرنسية ، ترجمة عيسى عصفور ،
بيروت ، منشورات عويدات ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٢ م .
- (٤) جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسى : ترجمة د . محمد
عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ،
الطبعة الاولى ، ١٩٨٥ م .
- (٥) جورج سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الرابع ، ترجمة
على ابراهيم السيد ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ م .
- (٦) جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ،
مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٧٣ م .

الفصل الخامس عشر

روسو ٢٠

و « العقد الاجتماعي » •

ترددت كثيرا قبل الكتابة عن هذا الفيلسوف الغريب جان جساك روسو J.J. Rousseau (١٧١٢ - ١٧٨٧ م) ، حيث وجدتني كلما قرأت له أو عنه لأخضم أمرا بشأنه يزداد ترددي ، وإن ظل حماسي للكتابة عنه رغم ذلك موجودا ولا يفتر ، فلم أعرف خلافا حول أهمية فيلسوف - رغم أهميته الشديدة - مثلما وجدت بين المؤرخين للفلسفة السياسية حول روسو • ولم أجد فيلسوفا هوجم في حياته مثلما هوجم روسو ، ولم يكن ذلك الهجوم من عامة الناس كما هو متوقع دائما ، بل كان من أقرانه ومعاصريه من الفلاسفة والأدباء ، فقد كان الخلاف بينه وبينهم شديدا لدرجة دعت فولتير الى وصفه بالخائن والمرتد و « يهوذا الفيلسوف » • كما أدين واحد من أعظم مؤلفاته « أميل » وأحرق مع أعظم مؤلفاته « العقد الاجتماعي » في مسقط رأسه جنيف في التاسع عشر من يونيو عام ١٧٦٢م ، وفي نفس العام الذي نشر فيه • كما وزع ضد أميل منشور دعائي رئيس أساقفة باريس دي بومونت في نفس الوقت •

فهل كان ذلك لغرابة افكار روسو على أبناء عصره ؟

ربما ، فقد كان هو نفسه يشعر بأنه غريب بين البشر ، كما قال عن طفولته «كنت أحسب نفسي يونانيا أو رومانيا» ، وهذه العبارة قد تفسر لنا الكثير من افكاره التي فجرت الكثير من المشكلات في عصر التنوير ، وتركت تلك الفجوة الواسعة بينه وبين ممثلي هذا العصر من أقرانه الفلاسفة •

فقد شغل روسو بمحاولة الاجابة على تساؤل كان مطروحا في عصر السوفسطائيين اليونانيين في القرن الخامس قبل الميلاد ، عن أصل عدم

المساواة بين البشر ١٢ ولقد كانت اجابة هؤلاء الفلاسفة القدامى تتلخص في اننا نحن الذين وضعنا هذه التمييزات بين البشر ، فالعبد ليس الا عبدا بالاسم وليس بالطبيعة . فلقد خلقتنا الطبيعة احرارا كما أكد الصوفسطائى العظيم انطيفون Antiphon ث قوله « اننا نحترم اولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم ، اما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم . وفي هذه الحالة لا يتصرف احدنا بالنسبة للآخر تصرف المتحضرين بل المتبريرين ماذا مت الطبيعة قد حبت الناس جميعا بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء اكانوا يونانيين ام متبريرين(*) » .
 وفي مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر فلا يختص احدنا باى مزية من هذه القوى الطبيعية يونانيا كان ام بربريا ، فنحن جميعا نستنشق الهواء من الفم والخياشيم ، وكلنا يتناول الطعام باليد » . (انظر شذرات انطيفون بكتاب « فجر الفلسفة اليونانية » لأحمد فؤاد الأهوانى ، الطبعة الثانية ، ص ٢٩٤) .

وقد احيا روسو بذلك السؤال ، السؤال نفسه ، وكانت اجابته هى الاجابة نفسها رغم الاختلاف في نقطة البدء التى انطلق منها ، والغاية التى كان يسعى اليها ، فقد كانت نقطة البدء عنده هى السؤال عن « هل ساهم انشاء العلوم والفنون في نهذيب الاخلاق ؟ » . ذلك السؤال الذى جعله عنوانا لبحثه الذى نال عنه جائزة الاخلاق من أكاديمية العلوم والاداب بديجون في عام ١٧٥٠م ، والذى كانت اجابته عليه متضمنة انهجوم الشديد على الحضارة الحديثة ، فقد كتب يقول « انه بقدر ما كانت علومنا وفنوننا تتقدم نحو الكمال بقدر ما كانت اخلاقنا تفسد وبنرسنا تتبعف . ان قليلا جدا من الشعوب هى التى تمكنت من اكتشاف ونقص هذا التوازى بين الثقافة والانحطاط الاخلاقى . ان البذخ ، هذا الشر الكبير نادرا ما يسير بدون العلوم والفنون . وهذه لا تسير مطلقا بدونه . ان من الواجب ان نضع في سلبياتها ايضا المضعف في الشجاعة ،

(*) كان اليونانيون يلقبون كل من عداهم من الأمم بالبرابرة .

وانخفاض المؤهلات الحربية والاخلاقية وذلك نتيجة للنزبية الحقاء التى تعطى للشباب . اننا نعلم هؤلاء كل شىء باستثناء واجباتهم . انهم لا يسمعون مطلقا كلمة « وطن » العذبة ولا يسمعون اسم « الله » الا من أجل الخوف منه » . ويتساءل روسو بعد ذلك « ا تكون الاستقامة اية الجهل ؟ ويكون العلم والفضيلة متناقضين ؟ » .

لقد كان هذا من اعرب ما قال روسو على الاطلاق . ومنه بدأت تاملاته فى هذا البحث وفيما تلاه من ابحاث . وعلى اى حال فقد انتهى بحته هذا بمناجاة الفضيلة قائلا : « ايتها الفضيلة .. ليست مبادئ مفوثة فى كل القلوب والا يكفى من أجل تعلم قوانينك أن يعود المرء الى ذاته وأن يصغى لصوت ضميره أثناء صمت الشهوات » . (نقلا عن : سوفالييه ، تاريخ الفكر السياسى ، الترجمة العربية ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥م ، ص ٤٧٦) .

ولا يجب أن نقارن هنا بين تلك العبارة الأخيرة ، وبين مقولة سقراط القديمة « أن الفضيلة علم لا يعلم » ، فقد كانت حجة الاخير أن الفضيلة علم كامن فى النفس علينا أن نتذكره لأن للنفس كما أوضح تلميذه افلاطون حياة سبقت حياتها فى هذا العالم المحسوس عاشتها مع الألهة فعرفت كل شىء .

ولقد فهم المعاصرون اطروحة روسو جيدا ، حيث أن جوهرها هو تنبيه الى أن النمو المتتالى للحاجات البشرية كان شرا وأن تكاثرها الذى لم يكن ضروريا كان تهورا كبيرا من قبل البشر . ولقد غرض روسو لحقيقة هذه الافكار حينما شرح تأمله لهذه الفكرة فى كتابه « الاعترافات » ، حيث اخبرنا انه حينما قارن بين الانسان كما صنعه الانسان ، والانسان كما صنعه الطبيعة وكان آنذاك قد بلغ فى تاملاته حدا من الشفافية قربه من مقام الربوبية ، اكتشف أن الانسان هو المصدر الحقيقى لمصائبه وشقائه وراح يصيح بصوت واهن ما كان لأحد من البشر أن يسمعه « ايها الصمى ، الذين لا يكفون عن الشكوى من الطبيعة ، الا اعلموا

ان كل مساوئكم انما تنبثق منكم » (الاعترافات ، الترجمة العربية ،
الجزء الثالث ، مطبوعات كتابى ، ص ١٨٢) .

ولقد عرض روسو لفنس الفكرة بعدما نضجت في بحثه عن « أصل
اللامساواة بين البشر » ، حيث مير بين النوعين اللتين من اللامساواة ،
لا مساواة طبيعية أو فيزيقية . ولا مساواة أخلاقية أو سياسية ، الأولى
تقيمها الطبيعة وتكمن في الاختلاف في الاعمار والقوى والصحة وخصال
الروح ، والثانية تتجلى في مختلف الامتيازات (الغنى والمراتب الشرفية
والقيادة أو السلطة) التى تتمتع بها فئة على حساب الآخرين ، والتى يقيمها
.. انبشر وتخضع لنوع من الاتفاق .

وعلى حين يقلل روسو من تأثير هذه اللامساواة الطبيعية بل يرى
أن تأثيرها يكاد يكون معدوما ، يؤكد أن أصل اللامساواة بين البشر هم
البشر أنفسهم خلال التطورات المتتالية للروح البشرية والتى تعود أسبابها
لصدف مختلفة وبمساعدة أسباب خارجية كان من الممكن ألا تظهر مطلقا ،
فلقد كان الانسان عبارة عن كائن يعيش في الغابات ولديه في غريزته
وحدها كل ما يلزمه من أجل العيش ، لقد كان يخاف فقط من الألم
وانجوع ، أما الخيرات الوحيدة التى كان يعرفها فهي الغذاء والراحة
في اوقات الفراغ وأنثى يحبها ويحافظ من خلالها على ذاته فيكون قلبه
في سلام وجسده بصحة جيدة . لقد كان لديه أقران يعيشون مثله مبعثرين
لكنه لا يقيم معهم أى تجارة ، فلم يكن بحاجة اليهم ، فكل سلاسل التبعية
كانت مستبعدة . ولم يكن لديه أى رغبة في ايدائهم فحالة حرب الجميع
ضد الجميع المزعومة في هذه المرحلة هو مجرد حلم موء لهوبز كما يرى
روسو . (شوفالبيه ، نفس المرجع ، ص ٤٧٩) .

وهكذا وصل فيلسوفنا الى منتهى تحليله لحالة الطبيعة التى عاشها
الانسان الأول واعتبرها خير حال عاشها الانسان . ومن هنا سيكون
اعتراضنا الأول عليه ، إذ أن الحكم بخيرية هذه الحالة وتفضيلها على
هذا الأساس الأخلاقى يعتبر حكما زائفا حيث أن هذه المرحلة تعتبر بشكل

عام مرحلة « لا اخلاقية » بمعنى اننا لا يجب أن نقيّمها تقييما ينتمى للخير أو للشر لأنه لم يكن لدى ذلك الانسان الاول معرفة بما هو الخير أو الشر ، فقد كان يتصرف بعزيمته . ومن ثم فإن حكمنا عليه يعتبر حكما من الخارج سواء حكمنا بخيرية تلك المرحلة كما فعل روسو أو بانها شريرة كشفت عن انانية الانسان الأصلية كما فعل من قبله توماس هوبز ، مهما قد اصدرا حكما أخلاقيا على مرحلة ما قبل الأخلاق .

وعلى أى حال فقد بدأ انتقال الانسان من حالة المساواة الطبيعية ، حينما بدأت تظهر الملكيات الخاصة - التى كانت بمثابة الحد الفاصل بين حالة المساواة وبدء حالة اللامساواة - فقد كانت الخطوة الأولى فى تقدم اللامساواة فى الحالة الاجتماعية حينما بدأ ظهور الغنى والفقير ، وكان هذا بمثابة العصر الاول الذى تلاه عصرا ثانيا سمح بوجود القوى والضعيف ، وتأسيس الهيئة الحاكمة أو السلطة السياسية ، حيث ننج عن ذلك عصرا ثالثا هو ما اطلق عليه روسو عصر السيد والعبد حيث بدأ تحول السلطة الشرعية الى سلطة تعسفية وهى الدرجة الأخيرة فى اللامساواة .

ولقد كان أكثر ما أقلق روسو هو ما تولد لديه من أفكار بعد هذين الباحثين السابقين ، حيث شغله كثيرا البحث عن أسباب هذا التحول من حالة المساواة والحرية الطبيعية الى حالة اللامساواة التى يعيشها الانسان فى المجتمع المدنى والتى بدت كما أوضحنا فى صور مختلفة . وكان أشد ما حيره هو البحث عن : هل فى الامكان إعادة الأمر على ما كان عليه من خيرية ومساواة وأى الوسائل يمكنها ذلك ؟؟

ولقد خصص كتابه الشهير « العقد الاجتماعى - Social Contract » للإجابة على تلك التساؤلات ، وحدد الاشكالية التى سيبحثها بدقة حينما قال فى مقدمة الكتاب الأول منه « أريد أن أبحث فيما إذا كان يمكن أن تكون فى النظام المدنى قاعدة ما للإرادة شرعية وأكيدة ، وذلك بتناول

المضر كما هم والقوانين كما يمكنها أن تكون » (انظر : الترجمة العربية
لذوقان قرقوط ، نشر دار القلم ببيروت ، ص ٣٣) .

ولقد بدأ بالبحث عن شرعية الادارة المدنية من البحث في اقدم
المجتمعات جميعا وهو المجتمع الوحيد الطبيعي الا وهو مجتمع الاسرة ،
فما يزال الابناء مربطين بالاب طالما هم بحاجة اليه من أجل بقائهم .
فما ان تنتهى هذه الحاجة حتى تنحل هذه الرابطة الطبيعية . واذا يصبح
الأولاد متحررين من الطاعة الواجبة عليهم نحو الأب ويعفى الأب من
رعايته الواجبة لهم يعودون جميعا الى الاستقلال . واذا هم استمروا
في البقاء متحدين فان ذلك البقاء لا يعود طبيعيا ، بل يكون اراديا
والاسرة نفسها لا تبقى اسرة الا بالتعاقد » .

ويتوقف روسو هنا ليوضح ما يعنيه بهذه الصورة
الاسرية » انها الحرية المشتركة نتيجة لطبيعة الانسان وقانونها
الاول هو السهر على بقائها الخاص . وتكون اهتماماتها الاولى
هى تلك الواجبة عليها نحو نفسها وما ان يبلغ الانسان سن الرشد
حتى يصبح سيد نفسه لانه وحده الكفيل بالحكم على الوسائل الجديرة
بالمحافظة على بقائه . فالاسرة هى النموذج الاول للمجتمعات السياسية
حيث يشكل الزعيم صورة الأب والشعب صورة الأولاد ولما كانوا جميعا
مولودين متساوين وحرارا فانهم لا يتنازلون عن حريتهم الا من أجل
منفعتهم ، والفرق كله يكمن فى أن حب الأب لأولاده فى الاسرة هو الذى
يدفعه الى ما يبذل فى رعايتهم والعناية بهم ، فى حين أن شهوة القيادة
فى الدولة تقوم مقام هذا الحب الذى لا يكتفه الزعيم لشعبه » .
(نفسه ، ك ١ - ف ٢ - ص ٣٦) .

ويقفز بنا روسو من ذلك الى تحليل ما اسماء بشهوة القيادة
تحت عنوان » فى حق الأقوى » ، فقد جرت العادة من قبله على ان
يربط الفلاسفة كجروتيموس Grotius وهوبز Hobbes ومن
قبلهما ارسطو وغيرهم بين القوة وتولى السلطة حيث ينكر اولهم ان اية
سلطة بشرية قد اقيمت لمصلحة الحكوميين ، ويستشهد على ذلك بالرق ،

كما أن الثانى رأى أن البشر كقطيع من الماشية يحتاجون لراعى يرعاهم ليفترسهم . أما أرسطو فقد قرر أن الناس ليسوا متساوين بالطبيعة وإنما ولد بعضهم ليكونوا عبيدا وآخرون ليكونوا سادة . وانتهى روسو من مناقشة هذه الآراء التى رفضها الى نتيجة هى « أن القوة لا تصنع حقا وإنما لسنا ملزمين بالطاعة الا للسلطات الشرعية » (نفسه ك ١ ، هـ ٣ ، ص ٤٠) . فهو لا يتصور مطلقا أن الانسان يتخلى عن حريته بهذه البساطة وأمام تلك القوة الاستبدادية اذ لابد أن نعرف أن الاستبداد فى كل الأحوال غير شرعى ، وإذا ما قيل أن بعض الأجيال فى بعض الشعوب تقبل الاستبداد فإن هذا أمر يتناقى مع الطبيعة البشرية لأن « تخلى المرء عن حريته هو تخلى عن صفته كإنسان ، عن حقوقه فى الانسانية بل عن واجباته ، فليس هناك أى تعويض ممكن لمن يتنازل عن كل شيء ، اذ أن تنازلا كهذا منافع لطبيعة الانسان ، وانتزاع كل حرية من إرادته هو انتزاع كل اخلاقية من أفعاله . وأخيرا أنه لاتفاق باطل ومتناقض أن نشترط من جانب سلطة مطلقة ومن الجانب الآخر طاعة بلا حدود !! » (نفسه ، ف ٤ ، ص ٤٢) .

وواضح من هذا الدفاع الرائع عن حرية الانسان الطبيعية أنه دفاع عنها ضد العبودية التى حاول فرضها عليه انصار القوة المؤيدين لحق الملوك المطلق كهوبز الذى سلب الانسان فى تصويره للعقد الاجتماعى كل حقوقه الطبيعية وجعله يتنازل عنها للفيئان مقابل حق الحياة فى مجتمع مدنى منظم . (انظر :

Hobbes, Leviathan. Penguin Books, U.S.A., 1977 p. II, ch. 17 - 18, pp. 228 - 238) .

ولكن كيف تصور روسو الطريق الى الحفاظ على تلك الحرية للانسان طالما ان تكوينه للمجتمع واتحاده مع الآخرين يصبح فى مرحلة معينة ضروريا ولا مفر منه ؟؟

ان الطريق كما يراه فيلسوفنا هو « ايجاد شكل من الاتصاد

يدافع ويحمى كل القوى المشتركة . يحمى شخص كل مشارك وامواله » .
وهذا الاتحاد الذى يتحد فيه كل فرد مع الجميع بحيث لا يطيع فيه
الا نفسه ويبقى بداخله حرا كما كان من قبل مبني على مقولة ميتافيزيقية
ابتدعها روسو هي « أن كل فرد اذ يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه
لأحد » حيث أن كل مشارك يحصل من الآخر على ما يعادل كل ما فقده .
وهنا نصل مع روسو الى نص عقده الاجتماعى حيث يتلخص فى عبارة
واحدة هي « أن كل منا يسهم فى المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت
ادارة الادارة العليا ، وتلتقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا ينفصا
من الكل » (نفسه ، ك ١ ، ف ٤ ، ص ٥٠) .

وهكذا تتكون تلك « الهيئة المعنوية » التى يسمى المشاركون فيها
لدى روسو باسم الشعب ويدعون فرادى بالمواطنين ، وبالرعايا بوصفهم
خاضعين لقوانين الدولة . ويتضح لنا من صيغة هذا العقد « انها تنطوى
على التزام متبادل من الشعب والافراد . وأن كل فرد وكأنه يتعاقد مع
نفسه مرتبطا بالتزام مزدوج ، وذلك كعضو لدى العاهل (صاحب
السيادة) تجاه الافراد ويوصفه عضوا فى الدولة قيل العاهل » (نفس
المصدر ، ك ١ - ف ٧ - ص ٥٢) . ولكن ماذا يعنى روسو بصاحب
السيادة او العاهل ؟؟

انها السلطة الشرعية التى تتكون من كل الافراد والتى اشار اليها
من قبل بأنها « الهيئة المعنوية » وهى لا يمكن أن تتعارض مع مصالح
الافراد لانها بالطبع مكونة منهم ، وبالتالي « فان القوة صاحبة السيادة
لا حاجة لها البتة الى ضمان تجاه رعاياها حيث أنه من المستحيل
أن تبتغى الهيئة الاضرار بجميع اعضائها » (نفسه ، ص ٥٣) . ولكن
ما العمل اذا ما كان لأحد الافراد مصلحة خاصة تتعارض مع المصلحة
المشتركة للجميع ؟ وما العمل اذا كان أحد الافراد يتمتع بحقوق المواطن
دون الرغبة فى القيام بواجبه كربة ؟؟ ليس هذا ظلما قد يسبب تزايد
خراب تلك الهيئة السياسية ؟؟

أن روسو رغم ادراكه لذلك التعارض الذى قد ينشأ بين مصلحة
الفرد ومصالح « الهيئة الاجتماعية » الا انه حله جاء غريبا فهو يرى انه
« لكى لا يصبح الميثاق الاجتماعى ذا صيغة باطلة فانه يشتمل ضمينا
على هذا الالتزام الذى يستطيع وحده اعطاء القوة للآخرين : الا وهو
ان كل من يرفض اطاعة الارادة العامة سوف يرغم عليها من قبل الهيئة
بأكملها وهذا لا يعنى شيئا آخر غير انه يجبر على ان يكون حرا »
(نفسه - ص ٤٥) .

ولا شك ان هذا كان حلا خياليا ينم عن ثقة زائدة بخيرية الدوافع
البشرية سواء فى مستوياتها الاجتماعى أو على مستوى الفرد ، اذ لا يتصور
روسو ان الهيئة الاجتماعية (السلطة) قد تظلم الفرد ولا يتصور
ان الفرد قد يخرج على قوانين تلك الهيئة وان خرج فانها ستجبره على
ان يطيعها وهذا الاجبار يعنى عنده ان الفرد وهو يجبر على ان يطيع
الجماعة يجبر على ان يكون حرا .. ليس هذا شيئا غريبا حقا
من روسو !! كيف يتوافق الجبر مع الحرية للفرد فى آن واحد وأمام هيئة
بشرية ، ان الأمر قد يكون مفهوما اذا ما كانت العلاقة هنا بين الانسان
والاله ، ولكنه فى الحالة التى يصفها روسو يعد مستحيلا .

ولعل هذا الحل الخيالى قد نتج من تلك الصيغة الخيالية ، للعقد
الاجتماعى المتخيل كذلك ، حيث انه لم يكن عقدا بين الافراد والسلطة
السياسية المتعارفة على انها « الحكومة » سواء فى صورتها الليبرالية التى
صورها جون لوك ، او فى صورتها الملكية القاهرة التى رسمها من قبله
توماس هوبز ، بل كان عقدا بين الافراد على تشكيل وقيام « المجتمع »
وليس « الدولة » كما تصور روسو ، فعلى حين كان العقد كما تصوره
هوبز ولوك ، كان عقدا بين الافراد على تشكيل دولة فيها الحاكم
والمحكوم ، جاء العقد عند روسو - فيما ارى - عقدا بين الافراد على
ان يكونوا مجتمعا سياسيا فيما بينهم ، لا سلطة فيه الا لهم جميعا .
وترتب على ذلك انه لم ير أى تعارض بين مصالح الافراد داخل هذا

المجتمع المثالي لأن كل فرد يشارك في المجتمع والمجموع لا يمكن أن يضر
بأى فرد من أفرادهِ . ولكن يبقى السؤال التالي : ما هي الهيئة التي
تتولى الاشراف على ذلك ؟ أين السلطة التي ستدافع عن مصالح الأفراد
سواء ككل أو كأفراد ؟ وما هي العلاقة التي يراها روسو بين تلك السلطة
وبين أفراد الشعب ؟؟

ان رد روسو على هذه التساؤلات لم يأت في « عقده » الا في الفصل
الثامن عشر من الكتاب الثالث حينما قال « ان التصرف الذي يؤسس
الحكومة ليس عقدا قط . وانما قانونا » وكان تبريره لهذا « ان من يؤتمنون
على السلطة التنفيذية ليسوا مطلقا سادة الشعب بل هم موظفوه ، وانه
يستطيع اقامتهم وعزلهم متى شاء وإن المسألة بالنسبة لهم ليست قط
مسألة تعاقد وانما طاعة وعندما يحدث اذن ان يؤسس الشعب حكومة
وراثية ، سواء اكانت ملكية في أسرة أم ارسقراطية في طبقة
من المواطنين ، فان ما يتخذ في ذلك ليس التزاما من جانبه ، لكن ذلك
هو الشكل المؤقت الذي يعطيه للإدارة الى ان يحلو له تنظيمها على نحو
آخر » (العقد الاجتماعي ، ك ٣ - ف ١٨ - ص ١٦٣) .

وعلى الرغم مما في هذا الرد من فهم دقيق من جانب روسو
لوظيفة الحكومة ولعلاقتها بالشعب ، الا انه لم يزد في ذلك على ما قاله
لوك الليبرالي الكبير الذي تأثر هو به تأثرا شديدا ، فقد أكد لوك على
نلك العلاقة بين الحكومة والشعب وأكد على حق الشعب في اقامة الحكومة
وفي عزلها ان خالفت العقد التي تولت السلطة بمقتضاه وان تعدت على
اى حق من حقوق الأفراد او لم تقم بواجبها في الحفاظ على حريات
الأفراد وممتلكاتهم . (انظر جون لوك ، الحكومة المدنية ، ترجمة
محمود الكيال ، نشر بالقاهرة ، سلسلة اخترنا لك رقم ٨١ ، ف ٧ - ٨) .
فقد كان « العقد » عند لوك يغنى الحفاظ على كافة حريات الأفراد
امام بعضهم البعض وامام السلطة الحاكمة ، بينما جاء « العقد » عند
روسو ليحافظ على حريات الأفراد امام بعضهم البعض وليس امام السلطة

الحاكمة . وعلى حين اعتبر لوك ان « السلطة التشريعية » التي تتكون من ممثلى الشعب هي الضامن لحريات الشعب بتشريعاتها المستمرة ويمراقبتها للسلطة التنفيذية ، رفض روسو ذلك واعتبر أنه لا سيادة الا سيادة الشعب ، كل الشعب ، « فالارادة العامة لا تمثل مطلقا . فهي اما ان تكون هي نفسها ، او تكون شيئا آخر ، ليس هناك من وسط ، ان نواب الشعب ليسوا اذن ممثله ولا يمكن ان يكونوا ، لذلك فما هم الا مفوضون عنه ، ليس في وسعهم ان يبتوا نهائيا فى شىء . كل قانون لم يوافق عليه الشعب يكون باطلا : أى لا يكون قانونا مطلقا » (العقد الاجتماعى ، ك ٣ - ف١٥ - ص ١٥٥) .

ان روسو يرفض دور السلطة التشريعية فى النظم الديمقراطية النيابية حيث يرفض ذلك النظام النيابى الذى نادى به لوك وعاشه الشعب الانجليزى وكان مثار الاعجاب الشديد من فولتير ، فقد قال روسو « ان الشعب الانجليزى يظن أنه حر لكنه مخطىء جدا ، فهو لا يكون حرا الا اثناء انتخاب اعضاء البرلمان ، وبمجرد أن يتم انتخابهم يصير هو عبدا ، بل لا يكون شيئا . ان طريقة استعماله لحريته فى فترات حريته القصيرة قمينة بأن يفقدها » (نفسه ، ص ١٥٥) .

ولا شك أن رأى روسو هذا فى تفضيل الديمقراطية المباشرة ومطالبته بالا يتخلى الشعب عن حريته الكاملة فى اصدار التشريعات والقوانين التى تحميه قد يكون هو الأفضل على الاطلاق ، ولكن ما فات روسو هنا أننا لم نعد نعيش عصر آثينا القديم ، كما ان المجتمعات الحديثة ليست كلها فى ظروف مقاطعة جنيف ولا أى من المقاطعات السويسرية التى تمارس هذا اللون من الديمقراطية المباشرة ، فالاعداد الهائلة للأفراد التى تعيش فى ظل كل دولة من الدول لا يمكن أن تمارس دورها السياسى الا من خلال أولئك النواب الذين يقومون باختيارهم ، فقد أصبح هذا النظام النيابى ضرورة فرضتها الظروف ، ولكن هذا لا يمنع مطلقا من أن يستفتى الشعب باكملة فى الأخطر من الأمور ، وأن

يوافق بنفسه على التشريعات التي تمنح أمنه المباشر وحقوقه الأساسية ، وهذا هو الدرس الذي ينبغي أن نعيه هنا من أصرار روسو على فرض « سيادة الشعب » .

إن كل ما يجب أن يفقده الإنسان بمقتضى العقد الاجتماعى عند روسو هو حريته الطبيعية وذلك الحق الا محدود فى تحقيق كل ما يريد وما يستطيع بلوغه من أهداف ، وفى مقابل ذلك ينبغي له أن يكسب تلك الحرية المدنية التى يمتلك بمقتضاها كل ما فى حيازته . انه يميز هنا بين ما يسميه بالحرية الطبيعية « التى ليس لها من حدود سوى قوى الفرد » والحرية المدنية « التى تكون محدودة بالارادة العامة » (العقد الاجتماعى ، ك ١ - ف ٨ - ص ٥٦) .

ومن هنا ينطلق روسو للحدث عن حق الملكية ، « فكل عضو فى المجتمع يهب نفسه للمجتمع بالحال التى يوجد عليها عندئذ ، هو وجميع قواه التى تعتبر الاموال التى فى حيازته جزء منها ... فحق الاستيلاء الاول وان كان اكثر واقعية من حق الاقوى لا يصير حقا حقيقيا الا بعد تقرير حق الملكية » (نفسه ، ك ١ - ف ٩ - ص ٥٧) .

وقد حدد روسو شروطا لحق الملكية هى : أولا ، أن تكون هذه الارض مما لم يشغلها الانسان بعد . ثانيا ، أن لا يشغل منها المستولى عليها الا الجزء الذى يكون بحاجة اليه لبقائه . ثالثا ، أن لا تدخل حيازته بشكل صورى وانما بالعمل فيها وبالزراعة وهى الدلالة الوحيدة على الملكية التى يجب على الغير احترامها بدلا من السندات القانونية . (نفسه ، ص ٥٨) . وفى ذلك لا يقدم روسو أى جديد على ما قدمه من قبله لوك ، فقد قرر الاخير تقريبا نفس الشروط للملكية واعتبرها حقا مطلقا للأفراد طالما أن الفرد قد اضاف جهده على ما امتلكه واستغله استغلالا سليما ، فالظبى - كما قال لوك - ملك لذلك الهنذى الذى اصطاده ؛ والارض يمتلكها من يزرعها . (انظر : لوك ، نفس المصدر السابق ، ف ٥ - ص ٣٤ - ٣٥) . ولكن روسو اضاف على حق الملكية ضرورة اجتماعية

تعاقدية حينما قال فى ختام الفصل التاسع من « العقد » : « أن البشر قد يكونوا غير متساوين فى القوة أو فى العبقرية ، لكنهم يصبحون جميعا متساوين بالتعاقد وبالحق » وأوضح ذلك حينما قال فى تعليقه على تلك الكلمات بهامش الطبقات الحديثة من كتابه « أن الحالة الاجتماعية لا تكون نافعة للبشر الا بمقدار ما يملكون جميعهم شيئا ما ولا يملك احدهم شيئا فائضا » (نفسه ، ص ٦٠) .

والناظر فى تلك الكلمات الأخيرة يتضح له مدى اعتزاز روسو بحق الملكية الفردية ، فرغم أنه فى فلسفته السياسية بوجه عام وفى صيغة عقده الاجتماعى بوجه خاص قد حاول كسر الحاجز بين الفردية المحضة - والتي يمثل الفرد فيها وحده سياسية مستقلة - وبين المجتمع ، وهذا ما ميزه عن فلاسفة العقد الاجتماعى الآخرين ، الا انه فى الوقت ذاته جعل الملكية حقا لكل فرد ، وجعل ذلك شرطا من شروط قيام المجتمع الكافع الصالح . والحق أن تأثير روسو بأفلاطون كان هو الذى خلصه من تلك الفردية المحضة كما يرى جورج سباين ، فقد كان أفلاطون هو الذى حفز روسو للاعتقاد بأنه داخل المجتمع يمكن أن تكون هناك فردية وحرية ومصلحة شخصية واحترام للمواثيق ، اما خارجه فليس هناك شيء أخلاقى ومن ثم يكتسب الأفراد ملكاتهم العقلية الأخلاقية من المجتمع ، وبه يصبحون بشرا كاملين ، أى أن المقولة الأخلاقية الرئيسية هنا ستكون هى المواطن وليس الانسان . (انظر : ج . سباين ، تطور الفكر السياسى ، ك ٤ ، الترجمة العربية ، ص ٧٨٤) . ونحن مع إقرارنا مع سبائين بتأثير روسو بالفلسفة السياسية والأخلاقية لأفلاطون وأرسطو ، الا انه لا يمكن القول بأنه قد قبل نظريتهما تماما ، وقد نبه الى ذلك آلان بلوم A. Bloom

أحد دارسى روسو الكبار فى مقال له عنه (انظر :

A. Bloom, History of Political Philosophy , 2 ed , Chicago, 1972, p. 534, edited by L. Straus .) .

وعلى أى حال فإن تأثير أفلاطون لم يتوقف عند تلك النقطة بل تعداها الى ذلك الاهتمام الشديد لدى روسو بالبحث فى القانون مع

الفارق ، فالقوانين عنده بمعناها المحدد هى الشروط للاتحاد المدنى ، وهو يسمى « جمهورية » كل دولة تحكمها القوانين ايا كان شكل الادارة فيها لانه عندئذ فحسب تكون المصلحة العامة هى التى تحكم ، ويكون الشأن العام ذا شأن حقيقة ، فكل حكومة شرعية تكون « جمهورية » . (العقد الاجتماعى ٢ ك ٢ - ف - ٦ - ص ٨٠) . ولكى لا يختلط علينا الامر فان روسو لا يقصد بالجمهورية أى نظام حكم معين كالارستقراطية او الديمقراطية او الملكية ، بل يقصد بها أى حكومة تقودها الارادة العامة للشعب ممثلة فى القانون الذى يضعه الشعب وتخضع له الحكومة وتنفذه فتصبح انذاك حكومة شرعية ايا كان شكلها ، ولما كانت تنفذ القانون الذى يضعه الشعب ككل وبصورة مباشرة وليست نيابية - كما اوضحنا من قبل - فهى فى رايه ايا كانت صورتها يمكن ان تسمى جمهورية .

ولقد عرف روسو الحكومة قائلا « انها هيئة وسيطة بين الرعايا وصاحب السيادة من أجل الاتصال المتبادل بينهما ، مكلفة بتنفيذ القوانين وبالمحافظة على الحرية المدنية والسياسية على السواء فهى ليست سوى اناية ، وظيفة يشغلها موظفون من قبل صاحب السيادة » . (ك ٣ - ف ١ - ص ١٠٦) . ولقد اتسق روسو مع نفسه طوال كتابه فى النظر الى الحكومة على هذا النحو الذى اصبحت فيما بعد هو مفهومها فعلا فى ظل الديمقراطيات الحديثة والمعاصرة . فلقد نجح روسو تماما فى التمييز بين مفهومين كثيرا ما يختلطان علينا حتى الآن رغم ان هذا التمييز قديم قدم ارسطو ، حينما قال روسو موضحا الفارق الاساسى بين الدولة والحكومة « ان الدولة توجد بذاتها وان الحكومة لا توجد الا بصاحب السيادة » (العقد ، ك ٣ - ف ١ - ص ١١٠) ، فالدولة عنده كما كانت عند ارسطو قديما هى مجموع المواطنين والحكومة هى مجرد هيئة من هيئاتها تمثل الملطة التنفيذية . (انظر :

Aristotle, The politics, B. 3 - ch. I, Eng. trans. by Sineclair,

Penguin Books, P. 101 - 102) .

ولقد حدثنا روسو عن أنواع الحكومات حديثا يذكرنا أيضا بأرسطو ، حيث إن الأخير صنف الحكومات على أساس مبدئين هما : المنظر إليها من حيث عدد أفرادها ومن حيث الغاية التي تستهدفها ومن حيث عدد الأفراد ، فالحكومة إما حكومة فرد أو حكومة قلة أو حكومة الشعب ، ومن حيث الغاية ، فهي إما أن تعمل لخير الشعب فتكون حكومة صالحة أو لخير أفرادها فقط فتكون حكومة فاسدة يستهدف أفرادها تحقيق مصالحهم الشخصية . وإذا مزجنا بين المبدئين كان لدينا ستة أنواع للحكومة عند أرسطو هي على التوالي ، الملكية ، الأرستقراطية ، الديمقراطية ، وتلك هي الحكومات الصالحة . والطغيان ، والأوليغارشية ، والديمابوجية وهي الحكومات الفاسدة وهي حكومات مضادة للثلاثة الأولى . (انظر : Aristotle, B. III, p. 107 - 113) .

ولقد قسم روسو الحكومات على أساس المبدأ الأرسطي الأول ، حيث نظر إلى الحكومات من حيث عدد أفرادها وافترض خيريتها ، ف رأى أن الحكومة إما ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية ، ولكنه رتبهم عكس الترتيب الأرسطي مما يتوافق مع منطق مذهبه السياسي ، إذ أنه يميل إلى تفضيل الحكومة الديمقراطية فهي الحكومة الكاملة التي بلغ من تقديره لكمالها أن قال « لو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه ديمقراطيا » (نفس المصدر ، ك ٣ - ف ٤ - ص ١٢٠) . ولما كان البشر ليسوا آلهة فهي لا تصلح لهم في كل الأحوال ، ولذلك قال روسو عنها وعن كل الأشكال « إن كلا من تلك الأشكال يكون الأفضل في حالات معينة والأسوأ في حالات أخرى . . وإن عدد الحكام يجب أن يكون متناسبا تناسباً عكسياً مع عدد المواطنين ، فالحكومة الديمقراطية تلائم الدول الصغرى ، والأرستقراطية تليق بالمتوسطة ، والملكية تناسب الدول الكبرى » (نفسه ، ك ٣ - ف ٣ - ص ١١٦) .

وبالإضافة إلى ذلك فقد حدثنا عن التوافق بين البيئة المعينة وبين شكل معين من أشكال الحكومات مسائرا في ذلك مونتسكيو ، « ففي كل

ببئة - كما قال روسو - يمكن ان نعزوا اليها شكل الحكم الذى تجتذبه ..
وإن نحدد نوع السكان الذين يجب ان يكونوا فيها « (نفسه ، ف ٨ -
ص ١٣٤) » .

وعلى أى حال فقد شغل روسو بالاجابة على السؤال الذى شغل
كل فلاسفة السياسة من قبله ، وهو أى الحكومات أفضل بصورة مطلقة ؟
وبداً اجابته ببيان صعوبة هذا التساؤل ولا محدوديته ، وعلى ذلك فضل
ان يعطينا أبرز علامة على أصلح الحكومات على الاطلاق ، وهى « انه
اذا تساوت جميع الظروف تكون الحكومة التى يتكاثر فى ظلها السكان
ويعمرون البلاد دون وسائل خارجية أو التجنس أو اقامة مستعمرات ،
هى الأفضل بكل تأكيد ، والحكومة التى يقل فى ظلها الشعب ويهلك
تكون الأسوأ » (ك ٣ - ف ٩ - ص ١٤٠) .

حقاً انها اعظم علامات أصلح الحكومات !! . وانى لأعرف مقدماً
ان اعتراضات كثيرة يمكن ان تثار على مقولة روسو وخاصة ممن بنادون بـ
« تنظيم الأسرة » والحد من النسل . ولكن ليتاملوا كلمات روسو دون
ان يتعللوا بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى استحدثناها
بتكاسلنا وعدم الاطراد فى التقدم وفى السيطرة على الظروف الطبيعية
والتي كانتنا من أبرز سمات القرن الثامن عشر الذى يخاطبنا منه فيلسوفنا .
ولقد كان هو نفسه يعرف انه يضع معياراً صعباً ، ولذلك فقد نادى قائلاً
فى ختام ذلك الفصل : « ايها الماهرون فى التخطيط ، الآن يجيء
دورك ، فاصبوا وقدروا وقارنوا !! » . فهل نحن فاهلون ؟

ان الغربيين قد فعلوا ونجحوا وتقدموا وعاشوا ديمقراطيتهم
واستطاعت حكوماتهم ان تسد احتياجات مواطنيها رغم تزايدهم باستمرار ،
كما استطاع الشعب دائماً ان يزيد من انتاجه عن طريق العلم الجاد النافع
والتخطيط السليم والعمل المثمر الذى لا يتوقف .. فهل نحن فاعلون مثلما
فعلوا !! أم سنظل نركز على اقل وسائل التغلب على مشاكلنا فعالية وهى
الدعوة الى التنظيم والتحديد للنسل !!!

وكما اعطانا روسو ذلك المعيار للحكم على اصلح الحكومات ، اعطانا كذلك معيارا للنظر من خلاله الى الشعوب وتقييم حركتها فى التاريخ حينما يقول فى عبارات غنية جدية بالتأمل « ان معظم الشعوب وكذلك الافراد لا تكون طيعة الا فى شبابها وتصبح مع التقدم فى السن غير قابلة للنفوس . ومتى استقرت العادات وتاصلت الاحكام المسبقة تصبح محاولة اصلاحها خطيرة وجهدا ضائعا ، بل ان الشعب لا يطبق الماس بامراضه لتخليصه منها كأولئك المرضى الحمقى الجبناء الذين ترتعد فرائضهم لرؤية الطبيب » (العقد الاجتماعى - ك ٢ - ف ٨ - ص ٨٧) .

ان روسو بهذه الكلمات يضع يدنا على احد القوانين الهامة التى تنتمى لفلسفة التاريخ اكثر مما تنتمى الى فلسفة السياسة ، حيث ان الشعوب الشاببة التى تظل روحها كذلك ، يظل عطاءها الحضارى فياضا ومسيرتها مستمرة ، بينما الشعوب التى تشعر بانها قد تقدمت فى السن فانها لا تقبل التجديد وتنفر من اى محاولة للاصلاح . ولنتذكر هنا فيلسوفنا العربى الفذ ابن خلدون ، فقد سبق روسو فى التاكيد على ذلك واستخرج من خلاله نظريته فى اطور الدولة وأوضح عوامل البقاء والفناء لدول والحضارات (انظر : مقالنا عن « عصبية ابن خلدون » فى مجلة القاهرة الفاهرية ، العددان ٢٨ ، ٢٩) .

ولقد ربط روسو بين شباب اى شعب وبين جبهه الشديده لحرية وتمسكه بها ، فالشعب « يستطيع ان يجعل من نفسه حرا طالما هو فى حالة الهمجية (الحالة الطبيعية) ، ولكن لا تبقى قدرته على ذلك عندما تكون طاقة المدنية قد استنفذت . فالاضطرابات تستطيع عندئذ هدمه دون ان يكون فى مقدور الثورات تجديد حياته ، وما ان تلحظ قيوده حتى يسقط بددا ولا يعود له وجود ، ويكون عندئذ بحاجة الى سيد وليس الى محرر . ايتها الشعوب الحرة تذكرى هذه الحكمة : يمكن اكتساب الحرية ، ولكن لا يمكن استردادها أبدا » . (نفسه ، ص ٨٨) .

لقد كان روسو كسابقيه من فلاسفة التنوير ، يعزف على وتر الحرية .

ولا اغثنى ان قلت انه كان اكثرهم حمسا لها ومناداة بها . ورغم الغرابة
 التى قد نجدها فى بعض افكاره والتى ظن البعض انها معادية لروح فلسفة
 التنوير ، الا ان لنا معيارا آخر للتقييم ، فليس فيلسوفا من قلد غيره من
 انفلاسة وسار على درب غيره وقد كان روسو فيلسوفا اصيلا وليس مجرد
 كاتب من كتاب التنوير كما كان فولتير . لقد اراد ان يكون متضلعا عن
 عبود ، فلمس ببراعة بعض ما لم يلمسه واستطاع ان يتخطى الافكار
 السائدة ، ووسع من الدائرة التى دار فيها اقرانه ومعاصريه . فهو لم يهدم
 عالم القرن الثامن عشر انمسا غير فقط مكان مركز ثقله كما قال
 ارنست كاسير *Er. Cassirer* ومن هنا نستطيع القول ان روسو وهو
 يحاول تخطى الافكار السائدة ، قد استطاع ان يفتح افاق عصر جديد فى
 الفلسفة السياسية كما قال جوته *Goethe* ذلك بحق ، ففى الوقت الذى
 ارتفعت الاصوات فيه لمهاجمة روسو ووصفه بـ « الخائن » وبـ « العدو
 اللئيم » لفلسفة التنوير . قال عنه كانط *kant* « انه قد وضعنى فى
 الطريق المستقيم » . ومنه تعلمت احترام الطبيعة الانسانية ، واعتبرت
 نفسى اقل فائدة من ذلك العامل العادى ، واعتبرت ان فلسفتى لم تساعد
 البشر العاديين على اثبات حقوقهم » . (انظر :

*Hassner p. , Le Philosophie politique de kant, Paris,
 P. U. F., 1982, p. 89) .*

وليس من شك ان تغيير مركز الثقل الذى قام به روسو لا يتوقف
 فقط على ما مدحه كانط بالنظر الى تحليل روسو للطبيعة الانسانية
 ووقوفه بجانب الافراد العاديين ، بل ان اساس التغيير هو محاولته -
 كما قلنا من قبل - الربط بين الفردية والجماعية ، اى ازالة الحواجز بين
 الفرد والمجتمع مع بقاء حرية الافراد كاملة غير منقوصة . ان هذا الربط
 الذى كشف عنه سبين و اعتبره من تاثير افلاطون والفلسفات السياسية
 الكلاسيكية ، والذى اعتبره شوفالييه ربطا معقدا ومتناقضا « يقود قارىء
 روسو من منحدر لوكى يتعلق بحك السلطة ، « حتى العظم » (اى يدافع
 عن الحرية الفردية ضد استبداد الحكومات) ، الى منحدر هوبزى يعود

فيه كل شيء للحكم المطلق ، وترسم فيه سلفا كل الانحرافات باتجاه الاستبدادية » (انظر : شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسى ، ص ٥٢٣) .
اقول ان هذا الربط رغم ذلك الهجوم عليه هو ما سنجده بعد ذلك لدى هيجل فى ربطه بين الوعى الذاتى (الحرية الذاتية للفرد) والوعى الموضوعى (الحرية الموضوعية للمجتمع) ، وظهورهما معا فى الكل الاخلاقى (الدولة) . فعند هيجل ومذهبه المثالى تظهر اهمية روسو الكاملة وخصوصا فى ذلك التمجيد للارادة الجماعية والمشاركة فى الحياة العامة .

وعلى اى حال فان افكار روسو لم يتوقف تأثيرها على من جاء بعده من الفلاسفة الذين فهموا وقدروا ذلك الاتجاه الجديد الذى حاول فتح الطريق اليه . بل انه قد حصل بعد وفاته على التكريم والمجد الذى لم يجده فى حياته ، فقد نشرت مؤلفاته كاملة فى جنيف عام ١٧٨٢ م . كما اندلعت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ بتاثير فلاسفة التنوير وعلى راسهم روسو ، فهى كما جاء على لسان جافروش فى رواية البؤساء لهوجو Hugo « غلطة فولتير .. غلطة روسو » . وقد عبر الشعب الفرنسى عن تقديره لروسو حينما طاف فى عام ١٧٩٠ م بتمثاله النصفى فى شوارع باريس بكل زهو وفخار .

ومنذ ذلك التاريخ لم يصبح روسو - كما كان يردد فى حياته - غريبا بين البشر بل اصبح احدهم حينما وجدت افكاره طريقها الى قلوب وعقول الشعوب الاوربية . واصبح روسو - الذى لم يجد الصداقة فى حياته - صديقا لكل الناس ولكل مثقف محب للحرية والمجتمع على مر الاجيال والعصور .

أهم مصادر الفصل الخامس عشر

(١) جان جاك روسو : فى العقد الاجتماعى ، ترجمة ذوقان قرقوط ، بيروت ، دار القلم ، بدون تاريخ .

(٢) جان جاك روسو : الاعترافات ، ترجمة محمد بدر الدين خليل ، القاهرة ، مطبوعات كتابى ، بدون تاريخ .

(٣) جان جاك شوفالبيه : تاريخ الفكر السياسى ، ترجمة د . محمد فريب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٥ م .

(٤) جورج سبين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الرابع ، ترجمة على ابراهيم السيد ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ م .

(٥) جون لوك : الحكومة المدنية ، ترجمة محمود الكيال ، نشر بالقاهرة ، سلسلة اخترا لك ، رقم ٨١ ، بدون تاريخ .

(٦) د . مصطفى النشار : عصبية ابن خلدون ، مجلة « القاهرة » القاهرية ، العددان ٢٨ ، ٢٩ ، أغسطس ١٩٨٥ م .

(7) Aristotle : The Politics , Eng. tram . Ly Sinclair, Penguin Books , U. S. A. , 1977.

(8) Blooma : History of Political Philosophy, edited byl. Straus, 2 ed ., Chicago . 1972.

(9) Hassner P. : la Philosophie Politique de kant : Paris, P. U. F., 1962.

(10) Hobbes : Leviathan, Penguin Books, U.S. A. 1977.

الفصل السادس عشر

هيجل ..

و « عقلانية التاريخ » .

لا شك أننا مع هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) سنكون - على حد تعبير كروتشه - فى حضرة آخر عبقرية نظرية فى تاريخ الفلسفة ، عبقرية ضارعت عبقریات أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط .. اذ لم يظهر بعده سوى مواهب صغرى كان أصحابها مجرد اتباع ولم يكن لهم - فى رأى كروتشه - كبير شأن .

ولقد أجمل زكريا ابراهيم فى مؤلفه عن هيجل اختلاف الآراء حول فلسفته فقال « قال عنه قوم انه « الفلسفة » بلحمها ودمها ، ولكن قوما آخرين أطلقوا عليه « القاتل الحقيقى للفلسفة » وأعلن البعض انه فيلسوف الفلاسفة أو الفيلسوف بالف ولام التعريف ، ولكن البعض الآخر لم يشأ ان بعده أكثر من مجرد عالم لاهوتى ! وقال عنه كيركجارد انه الفيلسوف الذى جرؤ على وضع « الفلسفة » فوق مستوى « الدين » ، ولكن البعض لم يجدوا فى كل مذهبه سوى مجرد صورة مقنعة من صور « الفلسفة المسيحية » ! وذهب قوم الى انه كان صاحب أكبر مذهب إيقانى أو أعظم فلسفة إيجابية ، بينما زعم شلنج انه لم يستطع أن يقدم للناس سوى مجرد « فلسفة سلبية ! » ... وقال البعض ان فلسفته كانت هى الأصل الذى صدرت عنه شتى النزعات الشيوعية واللاحادية المحدثه ، بينما أعلن البعض الآخر انه لم يكن سوى مفكر بورجوازى بروتستانتى . وأعلى قوم من شأن فلسفته فقالوا انه أعظم مفكر اثر على مجرى التفكير الغربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين بينما حاول قوم آخرون أن ينتقصوا من قيمته الفكرية فقالوا ان كل مذهبه لم يكن أكثر من « عريضة فكرية »

سرعان ما اطلّح بها تقدم الفكر العلمى فى القرن العشرين ! « (**) » .
 وكل ذلك الاختلاف يؤكد بالطبع مقولة كروتشه الاولى عن عبقرية
 هيغل الفلسفية التى تفجر من خلال التأثير بها سواء بالايجاب أو سلبي
 كل التيارات الفلسفية فى عصرنا الحالى من الماركسية الى الوجودية الى
 البراجماتية والتحليلية ، ففلسفة هذه التيارات المتباينة نشأت اول ما نشأت
 من اختلافها مع هيغل . فكلهم خرجوا من عباءة هيغل بلا شك .

واذا كان ذلك كذلك بالنسبة لمكانة هيغل الفلسفية عموما فى تاريخ
 الفلسفة . فاننا سنركز فى هذه العجالة على اخص خصائص فلسفته .
 انها فلسفته فى التاريخ فهو واحد من أهم الفلاسفة الذين ارتبطت بهم
 فلسفة التاريخ . فعلى الرغم من أننا قلا لا نوافق على الكثير من آراء
 هيغل الجزئية بصدد تفسيره للحضارات المختلفة ورأيه فيها ، الا أننا
 لا نملك مع ذلك الا احترام جراءة هيغل وقدرته البديعة على الكشف
 عن جوهر جديد للتاريخ فلا شك أننا معه فى أن الفكر هو أساس التاريخ ،
 فالتاريخ ليس الا تاريخا للوعى وتطور الوعى هو بمثابة تطور للتاريخ
 والشعوب غير الواعية لا تستطيع أن نقول عنها انها شعوبيا حرة فالحرية
 لا بملكها الا من يعيها ويعى أهميتها ويعى انها فى الوعى بها . والوعى
 بها لا يكون الا من خلال العقل لأن العقل جوهر التاريخ وجوهر الانسان
 على حد سواء ..

● أسس النظرة الفلسفية للتاريخ .

يذل هيغل جهدا فى توضيح ما يعنيه بفلسفة التاريخ حينما هاجم
 الكثيرون هذا النوع من الدراسة على أساس أن الفيلسوف يأتى معه بآراء
 ومقولات فلسفية مسبقة ويرغم الاحداث والاعمال والظواهر التاريخية
 على الدخول فى هذه الأفكار والمقولات البهازرة المعدة مسبقا . ولقد رد

(**) انظر : زكريا ابراهيم : هيغل أو المثالية المطلقة ، دار مكتبة
 مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠م / ص ١٥ - ١٦ .

هيجل على هؤلاء محددا ما يقصده بالنظرية الفلسفية للتاريخ او فلسفة التاريخ على اُسس هي :

اولا : ان فيلسوف التاريخ لا يزاحم المؤرخ التجريبي في البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات والمادة التاريخية كالوثائق وما اليها ، بل ان الفيلسوف لا ينشغل بمثل هذا انما هو يفسر التاريخ بوصفه تجليا لحركة الروح العاقلة في الزمان .

ثانيا : ان الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تدرس التاريخ - في نظر هيجل - هي الفكرة البسيطة عن العقل والتي تقول « ان العقل يسيطر على العالم ، وان تاريخ العالم يتمثل امامنا بوصفه مساراً عقلياً » .

والواقع ان العقل يحتل مكانة مركزية في فلسفة هيجل ، ففلسفته بالاسماها الثلاثة لا تدرس الا موضوعا واحدا هو العقل في مجالات مختلفة : العقل الخالص في المنطق ، العقل في حالة اغتراب عن نفسه في الطبيعة والعقل حين يعود الى نفسه في فلسفة الروح (١) .

ومن ثم فالعقل هو جوهر الطبيعة كما انه جوهر التاريخ ، واذا كان يبدأ فلسفته للتاريخ بدون برهنة على ان العقل هو جوهر التاريخ فانه قد برر كيف ان العقل هو جوهر الطبيعة فقال : ان الطبيعة تتبدى امامنا في عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية . ونحن نشعر بالحاجة الى وحدة وسط هذا التنوع الهائل وهذه الوحدة تتبدى في العنصر الكلي الكامن وراء التنوع فالانواع او الكليات هي ما يشكل العقل في الطبيعة وهذا الكلي هو الحقيقي وهو الماهية ولا يمكن للحواس ان تدركه فهو لا يرى ولا يسمع لان وجوده هو وجود من اجل العقل فحسب . . فالطبيعة بناء على هذا هي نوع من الفكر لكن لا كالفكر

(*) انظر في هذا بالتفصيل ما كتبه د . امام عبد الفتاح في كتابه « المنهج الجدلي عند هيجل » طبعة دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م ، ص ٢١ وما بعدها .

الانسانى بل هى نسق من الفكر اللاواعى او على حد تعبير شلنج انها عقل اصيب بالتحجر .

ثالثا : اذن العقل جوهر التاريخ كما هو جوهر الطبيعة مع فارق هام هو ان العقل الذى يحكم التاريخ هو عقل واع بذاته اعنى هو العقل البشرى . اما حركة النظام الشمس فهى تتم وفقا لقوانين هى العقل الكامن فى ظواهر الطبيعة لكن لا الشمس ولا الكواكب التى تدور حولها وفقا لهذه القوانين يمكن ان ينسب لها اى ضرب من ضروب الوعى (**) .
اذ الوعى الذاتى لا يكون الا للانسان .

رابعا : ولا يعنى القول بالعقل كجوهر للتاريخ اننا نقحم افكارا فلسفية على علم التاريخ . بل ان هذا - فى نظر هيجل - نتيجة مستخلصة من التاريخ نفسه فتاريخ العالم كان تطوره مسارا عقليا وان التاريخ يشكل المجرى العقلى الضرورى لروح العالم .

فهيجل نفسه قد حذر من اختراع افكار قبلية وحشرها فى وثائق الماضى وحذر ايضا من الروايات الخرافية التى تنتشر انتشارا واسعا لدى بين الناس لكنها لا تعد مع ذلك جزء من التاريخ ومن امثال هذه الروايات كما يقول هيجل ما يرويه اليهود عن انفسهم من انهم شعب مختار تعلم من الله بطريقة مباشرة ومنحه الله بصيرة كاملة وحكمه ومعرفة تامة بجميع قوانين الطبيعة والروح .

ولكن يمكننا ان نتساءل هنا من اين اتى هيجل بهذه الفكرة الى التاريخ هل هى فكرة جديدة اخترعها ويريد تطبيقها فى التاريخ ام انها قديمة استقاها هيجل عن غيره ؟؟
الحق ان هيجل نفسه اعترف بتقديم هذه الفكرة ويحدثنا هو نفسه عن مصادرها .

(**) هيجل ، محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الجزء الاول ، العقل فى التاريخ ، ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، ص ٧٦ .

وأيضا راجع ما كتبه د . امام فى المقدمات العامة للترجمة ص ٢٨ .

● العقل فى التاريخ :

يقول هيجل : وأريد فقط أن أشتهد بوجهتى نظر اثنتين متعلقتين بهذا الاعتقاد العام وهو أن العقل قد دبر ولا يزال يدبر الكون وبالتالي يدبر التاريخ أيضا ..

أولاهما تكمن فى هذه الظاهرة التاريخية ألا وهى أن انكساجوراس اليونانى كان أول من قال بأن العقل (النوس) أو ملكة الفهم هو الذى يمسوس الكون . وليس العقل الواعى لنفسه ولا الروح بما هى روح بل يجب التمييز بوضوح بين هذين الشيئين ، أن العقل هو الذى تتألف منه القوانين الثابتة التى تحدث بموجبها حركة النظام الشمسى . ولكن الشمس والكواكب التى تدور حولها بموجب هذه القوانين ليس لديها وعى عن حركاتها . أن الانسان هو الذى يستنتج هذه القوانين من الظواهر الطبيعية وهو وحده الذى يعرفها .

وما أن استعار سقراط هذه الفكرة من انكساجوراس حتى أخذت فوراً مكانا هاما عند الفلاسفة عدا إبيقور الذى نسب حوادث الطبيعة الى المصادفة .

ويروى أفلاطون ما وجد سقراط من نقص فى هذه الفكرة التى قال بها انكساجوراس ، وهذا النقص كان أن انكساجوراس قد عجز عن تطبيق المبدأ فى مجال الطبيعة المشخصة وعدم تفسير ملها من خلال هذا المبدأ . فقدبقى هذا المبدأ بصورة عامة فى عالم المجردات ، ويتعبر أدق لم تفهم الطبيعة على أنها نمو لهذا المبدأ وتنظيم ناتج عنه ولا أن العقل هو سببها (*) .

ويستطرد هيجل : وإذا كنت قد تكلمت عن بدء ظهور هذه الفكرة

(*) راجع المقتطفات المترجمة من كتابات هيجل المنشورة بكتاب « هيجل » تأليف اندريه كريسون وأميل برييه وترجمة الدكتور أحمد كوى ، المنشور ببירות ، منشورات دار بيروت ، ١٩٥٥م ، ص ١١٣ وما بعدها .

الا وهى ان العقل يدبر الكون واشرت الى ما اعترضها من نقص فما ذلك
الا لان هذا النقد ينطبق بتمامه على ما نعرفه لهذه الفكرة من شكل آخر
الا وهو ايماننا بهذه الحقيقة الدينية من حيث ان الكون لا تقتصر به
المصادفة ولا الاسباب الخارجية العرضية وانما تدبره عناية هى العناية
الالهية . وهذه الفكرة تقابل المبدأ المشار اليه . فالعناية الالهية هى فى
الواقع الحكمة المقابلة للقدرة اللانهائية التى تحقق غاياتها اى غاية الكون
النهائية المطلقة العقل ، فالعقل هو التفكير الذى يحقق ذاته بكل حرية .

ولكن الاختلاف بين هذا الاعتقاد وبين المبدأ الذى نقول به هو ذاته
التعارض بين مبدأ انكساجوراس وبين مبدأ سقراط . فهذا الاعتقاد هو
ايضا غير محدد اذ هو ايمان بالعناية بصورة عامة . وهذه العناية لا ترتقى
الى تحديد دقيق بحيث يمكن تطبيقها على الظواهر بكليتها وعلى سياق
الحوادث فى مجموعها . فمفسر التاريخ الأخذ بهذا الاعتقاد يبقى فى
عالم المجردات ويكتفى بان يعتمد بصورة عامة على مبدأ العناية دون
ان يحاول تطبيقه على تفاصيل الظواهر الدقيقة .

اما العناية بمعناها الدقيق فهى التى ترسم للحوادث مجراها وهى
ما نسميه بمخطط العناية . ولكن هذا المخطط يبقى خافيا عن انظارنا
وانه لمن الجسارة بمكان ان نحاول ادراكه . ونحن وان كان بإمكاننا ان
نفسر به حالات خاصة ، الا اننا فى التاريخ امام عدد كبير من الأفراد
والشعوب والدول ولذلك فلا نستطيع ان نعتمد فى التفسير على العناية (**) .

ومن هذا يتضح كيف ان الصورة الدينية للعناية مرفوضة عند

(**) لقد نقد سقراط عدم استطاعة انكساجوراس استثمار عبارته
القائلة « ان العقل هو منظم الاشياء جميعا » حيث لم يستطع ان يفسر
الطبيعة من خلالها تفسيرا غائيا حينما عاد الى رأى السابقين فى تفسير
الطبيعة تفسيرا ماديا عن طريق العناصر الاربعة . [نظر فى هذا : محاور
« فيثون » لافلاطون ، ترجمة د . زكى نجيب محمود فى كتاب «محاورات
افلاطون »] .

هيجل لانها تختلف ان لم تناقض الفكرة الهيجلية مطلقا أن صورة العقل في الطبيعة لدى أنكسا جوراس مرفوضة أيضا . . فما هي الفكرة التي يريد هيجل عرضها وما هو التفسير الذي يقصده لهذا المبدأ القديم القائل بأن العقل يحكم العالم ؟ .

لدى هيجل ثلاث عناصر أساسية تفسر لنا هذه المقولة وتقدم ما نسميه بالصورة التركيبية العامة لمسار التاريخ عنده وهذه العناصر هي .

أولا : طبيعة العقل (الروح) :

يحدد هيجل طبيعة الروح بأنها عكس طبيعة المادة فإذا كانت ماهية المادة الثقل فإن ماهية العقل (الروح) هي الحرية . فالمادة تتميز الى المركز لأن خاصيتها الأساسية الثقل أو الجاذبية ولأنها مؤلفة من ذرات منفصلة فإن وحدتها خارجية . أما الروح فكل صفاتها لا توجد إلا بواسطة الحرية ، وليس لديها وحدة خارج ذاتها وإنما وحدتها بداخلها .

فهيجل يقصد بالحرية هنا التعيين الذاتي أو الاستقلال فانت حر بمقدار ما تكون مستقلا لا تعتمد في وجودك على شيء آخر خارج ذاتك . فانروح لكي تكون حرة أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط . اعنى أنها لا بد أن تكون هي الذات والموضوع في آن معا ، أن تكون العارف والمعروف في آن واحد ، وهذا هو ما يسميه هيجل بالوعى الذاتي ، أو الوعى الذى يعى نفسه حين يدرك العالم الخارجى ، حين يصبح الانسان عالما معقولا يتحقق العقل في الخارج بطريقة موضوعية .

وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكي تصل الى هذه المرحلة ، مرحلة الوعى الذاتى ، اعنى المرحلة التى تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم وتتعرف عليه على أنه ملك لها (*) . تاريخ العالم

(*) راجع معنى الحرية عند هيجل فيما كتبه الدكتور زكريا ابراهيم في « هيجل أو المثالية المطلقة » طبعة دار مصر للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٠م ، ص ٢٢٦ وما بعدها .

أذن هو مسار تكافح فيه الروح لكي تصل الى وعى بذاتها أعنى لكي تكون حرة ، ومن هنا فهو ليس الا تقدم الوعى بالحرية وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية . وأول مرحلة يبدأ منها هيجل من الحضارات الشرقية القديمة : الحضارة الهندية والفارسية والصينية والفرعونية . . وهذه الحضارات تتميز بخاصية أساسية هي أن المواطنين جميعا في كل مجتمع من هذه المجتمعات كانوا عبيدا للحاكم ينفذون مشيئته . وهذا الحاكم كان وحده هو الحر المستقل لكن حريته لم تكن الا جريا وراء شهواته وأهوائه ، فهي ليست نعينا لذاته ومن ثم كان الحاكم طاغية لا انسانا حرا .

أما المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية حيث نجد اتساع نطاق الحرية عما كان عليه عند الأمم الشرقية القديمة . فقد كان المواطن اليوناني الروماني مواطنا حرا وكانوا ينظرون في ظل هذا الى مواطني الأمم الأخرى على أنهم برابرة وهمج ، ولقد أقر هذا فلاسفة اليونان الكبار أفلاطون وأرسطو في اعتقادهم وتبريرهم لنظام الرق .

وصل بنا هيجل في تحليله الى أن الأمم الجرمانية كانت أول الأمم التي تصل الى الوعى بأن الانسان بما هو انسان حر . وأن الحرية تؤلف ماهية الروح . وقد عانت البشرية حتى وصلت الى هذا الأمر .

ثانيا : كيفية تحقق العقل في التاريخ :

ويحدثنا هيجل بعد ذلك عن الوسائل التي تستخدمها الروح لكي تتحقق بالفعل في العالم فيقول : أن الروح في الأصل أشبه بالبذرة الجوانية ثم تبدأ في تطوير نفسها شيئا فشيئا مستخدمة في ذلك وسائل خارجية وظاهرة تتمثل أمامنا في التاريخ . . لكن ما هي هذه الوسائل ؟؟ على الرغم من أن الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الكلي لا الفرد ومضمونه الحقيقي هو تحقق الوعى الذاتى للحرية لامصالح الفرد وحاجاته وأفعاله .

لكن أول نظرة الى التاريخ - فيما يقول هيجل - تقنعنا أن أفعال

الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة . فيكون بذلك اقتناعنا بأن محرك التاريخ هو اشباع الرغبات الانسانية فى اكبر منابع السلوك اثرا . وليس من شك ان حاجات الافراد ومصالحهم هى الدافعة الى كل سلوك تاريخى وان تحقيق حاجات الفرد هو الذى ينبغى ان يحدث فى التاريخ .

وقد تعرض علينا عملية اشباع هذه الحاجات الكثير من المناظر الكثبية والظواهر المخيفة ، ذلك لان الانفعالات والغايات الخاصة لا تعرف بالحدود والحواجز التى يفرضها عليها القانون والاخلاق لكنها مع ذلك وسائل لتحقيق ما نسميه بالمصير الجوهري او الغاية المطلقة او النتيجة الحقيقية للتاريخ .

ويشير هيجل هنا الى ان الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها ، فالمبدأ او الغاية او طبيعة الروح هى شىء مجرد عام وكلى فنصب او هو وجود من اجل ذاته ، او وجود بالقوة بلغة ارسطو اعنى انه وجود لم يظهر الى العالم الخارجى بالفعل ، لانه يحتاج الى عامل آخر يحوله من الامكان الى التحقق الفعلى وهذا العامل الثانى هو الارادة وهو يعنى بها فاعلية الانسان بالمعنى الواسع للكلمة فهذه الفاعلية وجدها تتحقق الفكرة مثلما تتحقق الخصائص المجردة بصفة عامة وتنقل الى حيز الفعل . ومعنى ذلك ان كل ما تحقق طوال التاريخ من مبادئ وافكار عامة قد احتاج الى منفعة شخصية او حاجات جزئية تكون بمثابة العامل الذى يخرج هذه المبادئ العامة الى حيز الوجود الفعلى ويجعلها تتحقق وعلى ذلك فلم يتم انجاز شىء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل . اذ يقول هيجل فى وضوح شديد « اننا نؤكد انه لم يتم انجاز شىء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل واذا كان الاهتمام يسمى انفعالا . فاننا نستطيع ان نؤكد على نحو مطلق انه لم ينجز شىء عظيم فى العالم بدون عاطفة وانفعال » (١٠) .

(١٠) راجع ما قاله هيجل فى محاضراته فى فلسفه التاريخ ، الترجمة العربية ص ٩٢ وما بعدها .

ولذلك نجد هيجل يدرس جانبين أساسيين بصفة مستمرة : الأول هو الفكر والثاني هو انفعالات البشر ويقول أن الجانب الأول هو السدى والثاني هو اللحمة في النسيج الهائل يغزل منه التاريخ الكلى ، أما الحرية الأخلاقية التي تتحقق في الدولة فهي الوحدة التي تجمع هذين الجانبين معا . واعتراف هيجل بهذا الجانب الذاتي الداخلي للفرد ودوره في التاريخ الكلى جعله يقرر أنه لو حدث اتحاد بين هذا الجانب الذاتي مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منهما في الآخر أشباعه وتحققه الفعلى ، فإن الدولة في هذه الحالة تكون قد تأسست تأسيسا قويا متينا . والنقطة التي تصل فيها الدولة الى هذا الانسجام بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامة للدولة هي فترة ازدهارها وقوتها . ويحتاج هذا التحقق الى صراع طويل يقوم به العقل لكى يكشف عن النظام السياسية التي يتحقق فيها هذا الانسجام المنشود كما يحتاج الى تربية وترويض للحاجات الانانية والمصالح والانفعالات الجزئية .

ولعل هذا ما حدا بهيجل الى أن يبين دور الأبطال في التاريخ ويعترف بهذا الدور لكنه يرى أن الأبطال الحقيقيين هم الأبطال الذين وهم يحققون غاياتهم الخاصة يحققون مطلبا عاما ، وهذا بما لديهم من بصيرة بمتطلبات العصر وهذا هو مصدر عظمتهم .

ولعلنا نلاحظ هنا مدى ما يكمن في هذه الفكرة الهيجلية من واقعية فهو يصور العلاقة الجدلية بين المثالي والواقعي كما يلاحظها في التاريخ على حد تعبير جارودى (Garaudy) ، لأنه يعرف عظماء الرجال بأنهم أولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة أو ما يجب فعله فيها . والمثالية هنا ليست شيئا بعيدا عن الواقع أو عن التاريخ فهي ليست خلقا أو ابداعا

(*) Garaudy (Roger) , Perspectives de L' Homme. Paris, 1969, PP. 409 - 410.

نقلا عن امام عبد الفتاح ، مقدمه ترجمته لمحاضرات في فلسفة التاريخ ، ص ٤٠ .

فرديا ولا وحيا من السماء وانما هى معرفة ما هو موجود وما يتطلبه من فعل أى أن الرجل العظيم يمثل العقلانية الداخلية للتاريخ (**) .

ثالثا : الشكل الذى تتحقق فيه الروح (العقل) :

ان هذا الشكل كما أوضحنا يتحقق من وجهة نظر هيجل حينما تتحد الارادة الذاتية والارادة الموضوعية أو الجانب الذاتى مع الجانب الموضوعى ، وتتخلى هذه الوحدة فى الكل الأخلاقى أو الدولة . فهى وحدها الحقيقة الواقعية التى يجد فيها الفرد حريته الخاصة بشرط أن يعرف ما هو مشترك لكل . ومن هنا كانت الدولة هى وحدة الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية أو هى التحقق الفعلى للحرية ، إذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية ، ذلك لأن الارادة التى تطيع القانون وتخضع له هى وحدها الارادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع ارادة الانسان الذاتية للقوانين فيتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة الخارجية المتمثلة فى القوانين (**) ، ويكون للعقل وجود ضرورى بوصفه حقيقة الأشياء وجوهرها ونحن نكون احرارا حين نعترف به كقانون ونتبعه بوصفه جوهر وجودنا . ومعنى ذلك أن تحقق الحرية هو نهاية الروح لا بدايتها وهى تتخذ الجانب الذاتى وسيلة لهذا التحقق والصورة التى تتحقق فيها

(*) انظر من مقتطفات هيجل « كيف تتجدد المؤسسات وما هو دور الرجال العظام فى التاريخ » بكتاب « هيجل » تأليف اندرية كريسون وأميل برييه ، الترجمة العربية ، ص ١٢٩ وما بعدها .

(**) يذكرنا هذا بكارل ياسبرز حينما كتب عن العلاقة بين الحرية والسلطة فقال « ان الحرية ليس لها معنى الا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة ولا تكون السلطة حقيقة الا عندما تبين الحرية . . ان كل من يصير حرا على الحقيقة هو من يخضع للسلطة وكل من يطيع السلطة الحقيقية يصير حرا فالحرية تستمد مضمونها الذاتى من السلطة » (انظر فى هذا ، كارل ياسبرز ، الحرية والسلطة ، مقال بمجلة ديوجين ، العدد الاول للترجمة العربية ، نشر دار مصر للطباعة ، بدون تاريخ ، ص ٣٣ .

هى الدولة بوصفها الجانب الأخلاقى الذى يضم فى آن واحد الجانب الذاتى والموضوعى معا . ولكن كيف يمكن للإنسان العادى أن يدرك ويفهم هذه الوحدة بين الجانب الذاتى والجانب الموضوعى ؟؟

هنا نجد هيجل يقرر أن الروح الانسانية (العقل الانسانى) يصبح واعيا بهذه الوحدة عن طريق ثلاث اشكال اولها : الدين ، فعن طريقه نصل الى صورة من هذه الوحدة الواعية حين يصل الانسان المؤمن الى الوعى بالروح المطلق . وثانيها : الفن الذى تتحقق فيه وحدة الجانب الذاتى والجانب الموضوعى وثالثها : الفلسفة التى تقدم لنا صورة من هذا الاتحاد بين الجانب الذاتى والجانب الموضوعى بين الذات والموضوع . ويقول هيجل فى هذا : أن دين الدولة أى دولة هو الذى يحدد دستورها ونظمها السياسية كما ينعكس ذلك على الفن والفلسفة ولهذا « فالدستور السياسى المعين لا يمكن أنه يوجد الا مرتبطا بدين معين ، تماما كما أنه فى الدولة المعينة لا يمكن أن توجد الا فلسفة معينة أو نوع معين من الفن » (١).

وهذه الجوانب هى ما يسمى بالروح الجزئية المعينة الخاصة بشعب من الشعوب وهى تتغلغل فى الأنشطة المختلفة لهذا الشعب . ومن هنا كان الشعب المتخلف سياسيا دائما لا يمكن أن ينتج فنا متقدما أو فلسفة حقيقية . فوجود الدولة وتقدمها السياسى لازم لنهضة العلوم والفنون والآداب . ولا تظهر الفلسفة الا حيث توجد الحياة السياسية . فالفلسفة هى المرحلة التى يصل فيها العقل الكلى الى وعى بذاته وهى لا تبنى مجتمعا من لا ثوى ولا تخلق نظاما من العدم ، لأنها كما يقول هى التعبير عن عصرها ملخصا فى الفكر .

(*) أنظر الترجمة العربية « لمحاضرات فى فلسفة التاريخ » لهيجل ، ص ١٣٧ وما بعدها .

● فلسفة التاريخ هي نظر الى التاريخ الحاضر :

لعل ما انتهى اليه هيجل في فكرته عن أن الفلسفة هي التعبير عن عصرها فقط دون محاولة استكشاف لما يمكن أن يكون من اصلاح أو فساد ، هي ما حدث به الى النظر الى فلسفة التاريخ نظرة تصادفها لدى هيجل بصورة غريبة ، اذ ينظر الى فلسفة التاريخ - على انها مقيسة بفكرته عنها - هي التاريخ نفسه مقيسا بوجهة النظر الفلسفية اى من وجهته انداخلية لا الخارجية . ومن هنا انكر هيجل علم المؤرخ بالمستقبل . واية وثائق هذه أو اية مصادر تاريخية . يملكها المؤرخ ويستطيع بواسطتها واستنادا اليها أن يتثبت من حقائق لم تحدث بعد ؟

وكلما نظر الى التاريخ بمقاييس الفلسفة تبين بشكل واضح أنه لا سبيل امامه الآن أو بعد الآن لان يعرف شيئا عن المستقبل الذى اوصد بابه فى وجهه . ان التاريخ لابد أن ينتهى بالحاضر لانه لم يحدث جديد بالنسبة لهذا الحاضر . ولكن ليس معنى هذا تمجيد الحاضر أو ان التقدم مستحيل فى المستقبل . ولكن معناه الاعتراف بأن الحاضر حقيقة واقعة واننا لا ندرك ماهية ما يصيب المستقبل من نجاح أو اثن المسألة كما يقول هيجل هي أن المستقبل ليس مسألة معرفة ولكنه مسألة مخاوف وآمال . وليست هذه المخاوف والآمال من قبيل التاريخ .

ومن الواضح أن هيجل يقصد فيما سبق أن التاريخ لاينتهى فى المستقبل وانما ينتهى فى الحاضر . وقد واجهت هذه النظرية انتقادات عنيفة اهمها ما وجهه الكاتب السويسرى القدير أدولف فيوتر الذى قال ان فلسفة التاريخ تتبع سياق الحياة الانسانية من بدايتها الى نهايتها اى نهاية العالم والى يوم الحساب على نحو ما فعل مفكرو العصور الوسطى ولذا كان جهدهم عظيما . أما فلسفة هيجل فى التاريخ وهي لا تختتم التاريخ بيوم الحساب وانما تختتمه بيومنا . هذا تنتهى بنا الى تمجيد الحاضر والاعتقاد بأنه هو الوضع المثالى ، ومعنى ذلك انكارها

لاى تقدم يحتمل ان تحرزه البشرية فى المستقبل ثم هى من شأنها ان تبرر
تبريرا فلسفيا زائفا أى سياسة قاسية غير ممتنيرة تبقى على الاوضاع
الحاضرة بلا تغيير (**) .

ونحن وان كنا نلوم هيجل على قصره النظرة الفلسفية الى التاريخ
على النظر فى التاريخ الماضى والحاضر والتوقف عند هذا لأن الوعى
بالتاريخ الماضى والحاضر لابد ان يولد وعيا بما يمكن أن تكون عليه
المراحل التالية للتاريخ وهذه هى قيمة فلسفة التاريخ الحقيقية ، فلقد
سلب هيجل فلسفة التاريخ أحد مقوماتها واحدى فوائدها .

فاننا - مع ذلك - لا نوافق فيوتر على أن فلسفة هيجل فى التاريخ
من شأنها ان تبرر الاوضاع الحاضرة لأن الوعى دائم والتطور دائم طالما ذلك
دنت الوعى يقط لا يتوقف . فقصده هيجل كان ان التنبؤ بالمستقبل
اما تنبؤا بمخاوف او آمال وهذا فى نظره ليس تاريخا وانما التاريخ هو
ما يقع فعلا من أحداث وفلسفة التاريخ تكمن فى الوعى الفلسفى بهذه
الأحداث التى تقع . ولكن اذا تسامنا ما هى مضامين هذا الوعى من واقع
فلسفة هيجل لمكانت هذه المضامين تعنى التطور والتأثير فى المستقبل
لأن الوعى الذاتى يحدث الوعى الموضوعى ومن كلاهما يحدث التطور
فى التاريخ .

وليس ذنب هيجل أن أصبحت نظريته التاريخية - كما يقول أحمد
صبحى (**) - جزءا من ايدولوجية إشبع النظم السياسية وأكثرها تعصبا
وبربرية ويعنى بذلك النظام النازى . نقول ليس هذا ذنب هيجل لأن فهم
فلسفته غمض على كثيرين ففمرت عدة تفسيرات كان منها التفسير النازى

(*) انظر فى هذا ما كتبه كولنجوود (ر ج) فى « فكرة التاريخ »
ترجمة محمد بكير خليل ، المنشور بالقاهرة عن لجنة التأليف والترجمة
والنشر ، ١٩٦٨م ص ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

(**) راجع تعقيب د . أحمد صبحى على فلسفة هيجل فى التاريخ
فى كتابه « فى فلسفة التاريخ » ، منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب
- بدون تاريخ ، ص ٢١٥ .

والتفسير الماركسي والتفسير الوجودي . . الخ فقد قدم هيجل أفكاره بصدد
رؤيته للتاريخ وكان متعصبا - كما أوضحنا - للشعب الجرمانى والأمة
الألمانية وهذا لأنه رأى أن الوعى قد بلغ ذروته لدى الأمة الجرمانية
وهذا الى حد ما كان موافقا لعصره لكنه لو كان يعيش حتى اليوم لحدثنا
عن مراحل جديدة حققها التطور انروحي بالوعى فى التاريخ .

والحق أن هذا العمل القيم الذى قام به هيجل فى « محاضراته
فى فلسفة التاريخ » كانت أهميته الحقيقية فى أنه قد أثر تأثيرا شديدا على
خلفائه بالاضافة الى أنه أظهر معنى لأهمية الماضى فى فهم الحاضر وهذه
حقيقة كانت مفتقرة اليها أغلب كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر على
حد تعبير وولش (***).

ومع ذلك فإن هذا لا يعنى تسليمنا بأفكار هيجل وموافقتنا عليها
بل أن قارىء « العقل فى التاريخ » لا يملك فى كثير من الأحيان إلا أن
يلعن النظرة العنصرية التى كان ينظر هيجل من خلالها مثلا للحضارات
الشرقية القديمة وللهنود الحمر وللزنج (***). • وأيضا يكتشف القارىء
لهذا الكتاب نقص وخلل المادة التاريخية التى اعتمد عليها هيجل
فى مواطن قليلة نسبيا من كتابه لأن هذا النقص يضعف من قيمة
النتائج المستخلصة منهجيا وفلسفيا . ولعل هذا النقص هو ما أوقعه
فى تلك الهفوات والأحكام المتسرعة على بعض الشعوب والحضارات .
ولا أدل على هذا التسرع من ذلك الكم الهائل من المغالطات والفهم الخاطى
الذى اكتظ به كتابه عن « العالم الشرقى » (***).

(*) انظر : وولش (و . ه) ، مدخل لفلسفة التاريخ ، ترجمة
د . أحمد حمدي محمود ، نشر مؤسسة سجل العرب بالقاهرة ، ١٩٦٢م ،
ص ١٩٧ .

(**) راجع رأى هيجل هذا فى الترجمة العربية للعقل فى التاريخ ، ج ١ من
محاضرات هيجل فى فلسفة التاريخ . وكذلك راجع انتقادات د . أمام
عبد الفتاح فى مقدمته لهذه الترجمة ص ٤٧ .
(***) انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب التى قام بها د . أمام
عبد الفتاح ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦م .

الحقائق لتتفق مع وجهة نظره الخاصة بتطور الروح ، فاعتبر مصر ملحقة بالامبراطورية الفارسية لتكون مجرد الجسر الذى تعبر عليه الروح الى العالم اليونانى . فقد اسقط هيجل عنصر الزمان واشغل المسار التاريخى للأحداث اغفالا مخزيا .

وكان ينتظر من هيجل طالما طالب بالوعى وضرورة كفاية المادة التاريخية والموضوعية ان يأتى بفلسفته فى التاريخ عن هذه الأخطاء التى ان بدت جزئية فى مظهرها فانها عميقة فى مغزاها حينما يحكم التاريخ على هيجل نفسه .

* * *

أهم مصادر الفصل السادس عشر

- (١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الجزء الاول « العقل فى التاريخ » ، ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، بدون تاريخ .
- (٢) هيجل : العالم الشرقى : ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ م .
- (٣) د . احمد صبحى : فى فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب ، ليبيا ، بدون تاريخ .
- (٤) د . امام عبد الفتاح : المنهج الجدلى عند هيجل : دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م .
- (٥) اندرية كريسون واميل برييه : هيجل : ترجمة د . احمد كوى ، منشورات دار بيروت ، لبنان ، ١٩٥٥ م .
- (٦) زكريا ابراهيم : هيجل او المثالية المطلقة : دار مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .
- (٧) كولنجوود : فكرة التاريخ : ترجمة محمد بكير خليل ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .
- (٨) ولترستيس : فلسفة هيجل : ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .
- (٩) وولش : مدخل لفلسفة التاريخ : ترجمة د . احمد حمدي محمود ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٢ م .

الباب الخامس

فلاسفة غربيون معاصرون

الفصل السابع عشر

ماركس ..

والمادية التاريخية .

لم يلق أى مذهب فلسفى فى التاريخ مبلغ شهرة المذهب الماركسى ، وليس لدينا شك فى أن انتشاره ، كان لمقومات أساسية اعتمد عليها بذاته (ماركس - إنجلز - لينين) . فلقد نجحت الماركسية فى استيعاب مشكلات العصر والتعبير عنها وتقديم الحلول الممكنة التطبيق لها ، ولما كانت هذه المشكلات تمس جماهير عريضة فى العالم (البروليتاريا) وتعتبر عن مصالحها التى اهدرت ، فى فترة حرجة من فترات سيطرة الرأسمالية (اللا واعية بمصالح العمال) على الغرب ، فكان لابد لهذه الأفكار - التى تمثل خطة عمل جماعية - أن تسود وتنتشر كانتشار نبا هام عبر وكالات الأنباء العالمية ..

ومن وجهة نظر فلسفة التاريخ نجد أن لهذا الانتشار عوامل كثيرة تبرره . ولقد استطاع ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) ، وإنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) أن يعيا مدى ما للنظرة الفلسفية للتاريخ من أهمية فكان أن قدما المادية التاريخية مساوقة للمادية الديالكتيكية وكانهما كانا يحسان أن المادية الديالكتيكية كمذهب فلسفى مادى مثله مثل المذاهب المادية الأخرى التى كانت منتشرة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لن يتعد انتشاره نطاق الفلاسفة ومن يهتمون بالفكر والفلسفة أن لم يصاحبه تلك النظرة الاستقرائية التاريخية التى كشفت عن خلالها أن المادية الديالكتيكية هى المرحلة الحالية من التطور التاريخى وهى ما بواسطتها سيتم الانتقال الى المرحلة المستقبلية من التاريخ الذى تحصل فيه الطبقة البروليتارية على حقوقها كاملة . ومن هنا كان ضمان انتشار هذه الفلسفة بما تحمله

من افكار اثرت كل هذا التأثير الذي لم يكن ماركس يحلم به فهو الذي قال وهو يلفظ انفاسه الأخيرة : ليس بين أبناء العصر من لقي مقتداً وافتراء عليه مثل ما لقيت .

وإذا كنا نطمئن ماركس في مماته بقولنا له ان مذهبه قد استحال لدى أكثر من ثلث العالم الآن الى شبه عقيدة مقدسة ان لم يكن كذلك بالفعل . فاننا نتساءل من ناحية أخرى عن ماهية هذا التفسير المادى للتاريخ الذى كان كما قلنا مسوغ انتشار هذا المذهب وعن أسس هذه المادية التاريخية والنتائج التى وصل اليها دعائها من خلال نظرتهم هذه الى التاريخ ؟؟

ونود ان نشير قبل الاجابة على تلك التساؤلات ان الفلسفة الماركسية لم تنشأ من فراغ تحليلاتها المادية للتاريخ بل سبقها الى ذلك كثير من الفلاسفة عبر التاريخ ، وفي عصر ماركس نفسه فقد نشأت الماركسية وليدة المنهج الجدلى الهيجلى ، فلقد عرت الماركسية المنهج الجدلى عند هيجل من ثوبه المثالى وألبسته ثوبها متخذة إياه كمنهج لها وكذلك اتخذت التفسير المادى من خلال الأساس المادى الذى تبنته الاتجاهات المادية التى كان أشهرها اتجاه فويرباخ الذى بنى مذهبه المادى من خلال هجومه على الدين فى كتابه « ماهية المسيحية » حيث قرر ان الانسان هو ما يأكل وليس ما يعتقد أو يفكر . ولقد أخذت أيضاً ما تبلور لدى الكثيرون من المفكرين فى تلك الفترة من أن الاقتصاد هو أساس تغير البناء الاجتماعى وموارد العيشى هى أساس التقدم البشرى (**) .

(**) انظر فى تفصيل النظرة المادية الاقتصادية السابقة على الماركسية فى : ألبن ويدجرى ، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفشيوس الى توينبى : ترجمة عبد العزيز جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢م ص ١٨٧ وما بعدها .

Seligman (E. R. A.) , The economic interpretation of history
1898 pp. 70 - 86.

وإذا كانت كل هذه الاتجاهات قد أثرت في نشأة الفلسفة الماركسية
التفسير المادى للتاريخ فإن هذا لا يقلل من أصالة المذهب الماركسى ،
لأن التركيبة التى قدمها ماركس من كل هذه الأفكار هى ما شكل مضمون
فلسفته وليس أى منها وحده كان يمكنه الوصول الى هذه التركيبة .
فالفلسفة الماركسية شأنها هنا شأن كل الفلسفات تأثرت بما سبقها
وما عاصرهما من أفكار وقدمتها فى صورة تركيبيية جديدة كانت أهميتها
فى ما استخلص منها من نتائج وما حققت من أهداف وما أحدثت
من تغييرات فى خريطة العالم وما ينتظر أن تحدثه - سلبا أو إيجابا -
فى تاريخ العالم من تقدم . ولنعود الى تساؤلاتنا السابقة ولنترك الإجابة
عليها للماركسيين(*) المخلصين الذين يعرضون مذهب ماركس وأنجلز
من وجهة نظر مؤمنة وفاهمة لمبادئهما . ويكون تعليقنا على النظرية
بعد عرضها .

أولا : المادية التاريخية علم فلسفى :

ما هى المادية التاريخية ؟ وما هو موضوع دراستها وماذا تتناول
بالبحث فى المجتمع ؟ وما هو موقفها من العلوم الفلسفية والاجتماعية
الأخرى ؟ وهل تحيط كل الاحاطة بتفسير جميع قوانين العملية التاريخية ؟
وما هو جوابها عن السؤال بصدى مغزى التاريخ ورسالة الحياة
البشرية ؟

ان علوما اجتماعية كثيرة ذات مستويات تعميمية مختلفة موجودة ،
فهناك تاريخ الاقتصاد وهناك الاحصاء والاقتصادى واقتصاد الصناعة
والتأمين ، والتجارة ، والمالية ، والاقتصاد السياسى والتاريخ .. الخ .

(*) سنعتمد فى عرضنا للمذهب أساسا على : يوغوسلافسكى
وكاربوشين وراكيتوف وتشيريتخين وايزرين فى مؤلفهم : فى المادية
الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ترجمة خيرى الضامن ، المنشور بدار
التقدم ، موسكو ، ١٩٧٥ م ، ص ٢٨٠ وما بعدها .

لكن المادية التاريخية هي علم فلسفى يتناول بالبحث قوانين حياة
اى مجتمع وتطوره فى اطار ما يميز تلك القوانين عن القوانين الشاملة
للوجود عموما . فالقوانين التى اكتشفها المادية التاريخية ليست سارية
المفعول فى الطبيعة ، اذ إنها جميعا قوانين اجتماعية من حيث شكل
مفعولها ومن حيث مضمونها . اما المجتمع فهو لا ينفصل عن حياة
الناس ونشاطهم . ولذلك لا يمكن لقوانين الحياة الاجتماعية ان تتجلى
الا عبر نشاط الناس .

ان المادية التاريخية كعلم فلسفى انما تدرس الجوانب والاتجاهات
والقوانين العامة فى حياة المجتمع البشرى وتطوره ، وهى تتناول دوما
قضية العلاقة بين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى وقضية موضوع
وذات (فاعل) العملية التاريخية . ومهما كانت المسألة التى تتناولها
المادية التاريخية فان الاسوب الفلسفى فى تحليل الظواهر الاجتماعية
يتجلى دائما فى مراعاة التناسب بين الموضوعى والذاتى ، بين الظروف
والانسان . فالمادية التاريخية اذن تدرس أولا : السنن العامة لحياة
وتطور اى مجتمع بشرى ولما كانت هذه القوانين تفعل فعلها باشكل
متباينة فى العصور التاريخية المختلفة فان المادية التاريخية تدرس اهم
مراحل تطور التاريخ البشرى العالمى والتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية
وقوانين ظهورها وازدهارها وفنائها . وهى تدرس ثانيا : العلاقة بين
الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى وهذا من شأنه ان يتيح لها امكانية
التفسير الصائب لقوانين العملية التاريخية ، ليس كمفعول لقوى غيبية
تفرض ازادتها على البشر ، بل كمفعول للقوانين التاريخية عبر تصرفات
الناس وعبر نضالهم فى سبيل بلوغ اهدافهم التى لا تمت احيانا بأية صلة
لسير التاريخ عموما ، ولكنها تتشابك معه تشابكا ضمنيا عضويا .

ولدى تحليل سير التاريخ اتضح للمادية التاريخية ان التاريخ يسير
من الاشكال الواطئة للتنظيم الاجتماعى الى اشكاله الارقى ، وان الانتقال
الى شكل ارقى للتطور امر حتمى وذلك لان الاشكال القديمة للنظام

الاجتماعى قد ولى زمانها وصارت عائقا امام مواصلة تطور المجتمع .
 واثبتت المادية التاريخية - كما يرى دعايتها - استنادا الى معطيات
 التاريخ والى خبرة البشرية طوال القرون ان المجتمع الخالى من الاستغلال
 والاضطهاد والمبنى على اساس العمل الحر ليس حلما طويلا وانما هو
 نتيجة لتطوره الداخلى ، وان الانتقال الى هذا المجتمع الشيوعى امر
 حتمى مثلما كان امرا حتميا فى السابق الانتقال الى الاشكال الارقى
 للنظام الاجتماعى .

ولقد اضافت المادية التاريخية بهذا الاستنتاج الهام الى التعليل
 التاريخى والاقتصادى الذى قدمته الشيوعية العلمية لحتمية انتقال المجتمع
 الى طريق التطور الشيوعى تعليلا آخر هو التعليل الفلسفى وكشفت عن
 الطريق الثورى لانتقال المجتمع من الرأسمالية الى الشيوعية
 ولذلك ترتبط المادية التاريخية ارتباطا لا ينفصم بنظرية
 الشيوعية العلمية . وتتجلى فى هذا الترابط بين المادية
 التاريخية وبين نظرية وتطبيق النضال فى سبيل الشيوعية حزبية المادية
 التاريخية التى هى عبارة عن انعكاس نظرى لمصالح الطبقة العاملة
 واهدافها .

ويحاول نقاد الماركسية البرجوازيون ان يثبتوا بان ما يعلنه
 الفلاسفة الماركسيون من صلة بين المادية التاريخية وبين مصالح الطبقة
 العاملة وافكار الشيوعية ما هو الا دليل على ضيق الافق الطبقي لدى العلم
 الاجتماعى الماركسى اللينينى . ويزعم اولئك النقاد ان وضع النظرية
 العلمية حقا لا يمكن الا اذا كان باستطاعة المفكر ان يعلو على المصالح
 الطبقية ويتجاوزها وذلك لان اى موقف طبقى ازاء العلم يؤدى الى
 التحيز والى ضيق التفكير .

ويناقش الماركسيون هذا النقد فيقولون : هل فى ذلك شئ من
 الصواب ؟ هل يستطيع الانسان الذى يعيش فى مجتمع مقسم الى طبقات
 ان يعلو على المصالح الطبقية ؟ ليس فى المجتمع الطبقي اناس خارج

الطبقات . فلا يمكن للمرء أن يعيش في مجتمع وأن يكون متحررا منه . ولا يستطيع الانسان الا أن يعتبر نفسه « حرا » بهذا المعنى ، ولكنه لا يمكن في الواقع التحرر من المصالح الطبقيّة في المجتمع الحديث . فان فكرة مثل هذه « الحرية » ما هي الا وهم برجوازي .

ان كل فيلسوف او رسام او كاتب لابد وان يخود ويعبر في نتاجه دوما عن مصالح طبقية اجتماعية معينة سواء اراد ذلك أم لم يرد . وبذلك تكمن حزبية موقف كل شخص بغض النظر عما اذا كان منتما من الناحية الشكلية الى حزب ما او غير منتم . ولا يعنى ذلك ان مصالح الطبقة الاجتماعية يدافع عنها بالضرورة أبناء تلك الطبقة فقط . فان حزبية الايديولوجى مشروطة ليس بانتمائه الى طبقة معينة بقدر ما هي مشروطة بكونه يدافع عن مصالح تلك الطبقة بالذات .

فالديمقراطيون الثوريون الروس في القرن التاسع عشر كانوا ايدولوجيين للفلاحين الثوريين ولكنهم لم يكونوا فلاحين ابدا . فان هيرتسن مثلا كان من طبقة النبلاء وكذلك كان تشير نيشيفسكى وبيلينسكى ودوبرلوبون من المثقفين غير النبلاء . وكذلك ماركس وانجلز لم يكونا من العمال ولكنهما دافعا في مؤلفاتهما بثبات دائما عن مصالح الطبقة العاملة وعلا علميا اهداف نضالها ووسائله .

وهكذا يعبر كل مفكر عن مصالح طبقة معينة . فهل يجعله ذلك ضيق الأفق محدود التفكير ؟

لا يمكن الجواب - من وجهة نظر الماركسيين - على هذا السؤال بصورة مطلقة لان القضية تكمن في طبيعة الطبقة التي يعبر المفكر عن مصالحها . فالبرجوازية ، كطبقة ، قد دخلت منذ زمان بعيد في تناقض منع سير التاريخ . وصارت مصالحها في أيامنا هذه متعارضة ليس فقط مع مصالح الطبقات الأخرى ، بل ومع تطور المجتمع ككل . ولذلك فاذا كان الايديولوجى المعاصر يلتزم بمواقف البرجوازية فهو لابد وان يشوه عملية التطور الاجتماعى الفعلية من أجل مصالحه الطبقيّة ، وان يعجز

عن وضع نظرية علمية حقا . وعلى النقيض من ذلك ايدلوجى الطبقة العاملة التى تعكس مصالحها اتجاهات التطور التاريخى خلافا لمصالح البرجوازية . فالطبقة العاملة لها مصلحة فى تقدم المجتمع وهى ليست بحاجة تبعا لذلك الى تشويه اللوحة الفعلية للحياة الاجتماعية . وهكذا فان حزية الفلسفة الماركسية ليست اطارا يحددها بل هى تعبير عن موضوعيتها العلمية .

ثانيا : الفهم المادى للتاريخ :

حاول الناس منذ أقدم العصور ان يتكهنوا اسرار القوة التى تتحكم فى تطور الحياة الاجتماعية . ونصح الدين والكنيسة الانسان الخاطيء بأن يوجه نظاره الى الاله وان ينتظر منه الرحمة والغفران فاليد الالهية - كما تقول الكنيسة للرعية - تمسك بزمام كل دروب التاريخ ولا يبقى امام المؤمنين غير الخضوع والرضوخ وانتظار المعجزة بكل مسكنه .

وكما رفضت الماركسية بما تقدم التفسير الدينى للتاريخ ، فقد رفضت ايضا التفسير العقلى للتاريخ فى قولهم : كان بعض المفكرين قد دعوا الى سماع صوت العقل ورفضوا سماع الكنيسة . وكان هؤلاء المفكرون يرون فى ابداع البشر العقلانى القوة المحركة للعملية التاريخية . ولكن الماركسية ترى ان جميع الفلاسفة الذين تناولوا من قبلها قضية المجتمع فانهم يلتزمون بمواقف المثالية بغض النظر عن كونهم ماديين او مثاليين فليس هناك ما يثير الدهشة فى ان يلتزم بهذا الموقف الفيلسوف المثالى الموضوعى - على حد تعبير الماركسيين - هيجل الذى اعتبر المجتمع واحدة من مراحل تطور الروح المطلقة . وقد ألزم - فى نظرهم - بالمواقف المثالية كذلك فلاسفة ارتبطت أسماؤهم بتاريخ المادية ارتباطا لا ينقسم امثال هوبنباخ ودينى ديدرو وكلود هيفينيوس من ماديى القرن الثامن عشر وغيرهم من الذين حاولوا ان يدركوا ما هو الامر الحاسم فى الحياة الاجتماعية وقد أكدوا ان آراء الناس الشائعة فى كل عصر تحدد الظروف القائمة فى المجتمع وان هذه الظروف تعتمد كليا على ارادة الناس . ولم يستثن

من هذا النقد لودفيج فويرباخ نفسه فهو فى نظرهم قد انتقد المثالية والدين بحماس شديد لكنه عاد وراى بالرغم من ذلك ان اساس تاريخ المجتمع هو الدين بالذات وان اشكال الأديان هى التى تحدد روح العصر وإذا كان المجتمع سيئا فان سبب ذلك براى فويرباخ هو سوء السدين الذى يستند اليه ذلك المجتمع . ولغرض جعل هذا المجتمع طيبا ينبغى استبدال الدين السيئ بدين جديد جيد وقد ابتدع فويرباخ ديناً جديداً هو « دين الحب الخالص » معتقداً بأن المجتمع المستند الى هذا الدين يصبح من تلقاء نفسه مجتمع الكمال .

١ - ظهور المادية التاريخية انقلاب ثورى فى المذاهب الاجتماعية :

كانت الفكرة القائلة بأن المجتمع هو وليد الروح او حاصل لنشاط الناس الروحى (الدينى والسياسى والحقوقى . الخ) قد سيطرت بلا منازع على كل البحوث الفلسفية والسوسيولوجية والتاريخية قبل ماركس . واتسمت وجهة النظر هذه بطابع التقليد فانتشرت فى الأدب وبدت وكأنها امر بديهى لا يحتاج الى برهان .

ولقد تحلى ماركس ببسالة عظيمة وعبقريّة فذة حينما أخذ على عاتقه التشكيك بتلك الفكرة ، فقد بين ماركس لأول مرة فى التاريخ ان الانسان بحاجة الى الطعام والشراب والسكن قبل أن يشرع فى التفكير وممارسة العلم والفلسفة والسياسة والدين وبعبارة أخرى ينبغى للانسان ان يلبى حاجاته المادية فى بادئ الامر ، وكانت هذه العبارة رغم بساطتها تعنى ظهور الفهم المادى للتاريخ فهى عبارة عميقة كل العمق من حيث مضمونها . فإذا كان عى الانسان أن يلبى حاجاته المادية كى تنهيا لسه امكانية التفكير فذلك يعنى ان اساس التاريخ هو انتاج تلك الأشياء التى يلبى الناس بواسطتها حاجاتهم المادية اى انتاج الطعام والملابس وبناء المساكن . الخ . وذلك يعنى ان اساس التاريخ هو انتاج الخيرات المادية .

ويتبع ذلك استنتاج آخر فإذا كان انتاج الخيرات المادية يشكل

اساس التطور التاريخى فذلك يعنى ان الدور الحاسم فى التاريخ يلعبه الناس الذين ينتجون تلك الخيرات . اى جماهير الشغيلة على حد تعبير الماركسيين .

ويتضح من خلال هذا اهمية الانقلاب الذى أحدثه ماركس فى الآراء السابقة التى كانت تفسر التاريخ بدراسة الدوافع الفكرية للنشاط البشرى رافضين عادة الملامبات الاقتصادية باعتبارها شيئاً ثانوياً لا شأن له بالنسبة للتاريخ . كان جميع المفكرين قبل ماركس يحصرّون التاريخ كله فى نشاط الافراد (***). ولا يعاجون أعمال الجماهير ، فلم يكونوا يعتبرون الشعب خالق التاريخ بل يرون ان التاريخ من صنع الأبطال المتعاليين على الجموع .

ولقد بين الفهم المادى للتاريخ ، ذلك الفهم الذى صاغه ماركس وانجز الدور الفعلى للشعب كخالق للتاريخ وصانع لجميع الخيرات المادية والروحية التى يتمتع بها المجتمع .

فقد برهن ماركس - كما يقول لينين (***). - اولاً : ان الانتاج المادى وليس الأفكار هو الذى يشكل اساس التاريخ . وثانياً : ان التاريخ لا يصنعه الأبطال والقادة العسكريون المنفردون بل الجماهير الشعبية الواسعة وفى مقدمتها الشغيلة . وقد تفادى ماركس بهذا العيبين الرئيسيين فى النظريات التاريخية السابقة .

(*) ان هذا الادعاء المعم باطل يدل على نقص قراءات هؤلاء الماركسيون لأن التاريخ من صنع افراد هذه نظرية تبناها كارلايل وبعض أنصاره فقط ، اما وجهة النظر الغالبة فتقول ان التاريخ من صنع الحضارة والحضارة لا تعتمد على فرد بل تعتمد على فكر الشعب وثقافته أمثال فولتير ومونتسكيو ومن قبلهم كان مؤرخوا العصور الوسطى الاسلامية .

(**) راجع : لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٦ ، ص ٥٧ .

٢ - التاريخ عملية موضوعية :

كان الفهم المادى للتاريخ وتطبيق معيار التكرار(*) على الحياة الاجتماعية قد هيا لماركس وانجلز امكانية اكتشاف قوانين التطور الاجتماعى وتفهم تاريخ البشرية ليس باعتباره نتيجة لارادة اناس معينين وليس باعتباره حاصل لنشاط الهى بل كعملية طبيعية موضوعية تجرى مثلما تتطور الطبيعة بغض النظر عن ارادة البشر .

واثبت ماركس وانجلز من خلال ذلك أن المجتمع يتطور من الأشكال الأوطأ الى الأشكال الأرقى عبر التناقضات وعبر صراع الطبقات نحو المجتمع الشيوعى اللاتبقى ، وأن الشيوعية ليست بدعة من قبل اناس طبيين حالمين بل هى نتيجة للتطور الاجتماعى وضرورة من ضروراته واكتشفا ايضا أن الطبقة العاملة هى تلك القوة التى يتعين عليها أن تحطم الرأسمالية وتبنى المجتمع الشيوعى . واستندنا الى مفعول القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعى كبرهان على ذلك .

ولقد واجهت هذه النظرية انتقادات عديدة من الفلاسفة الرأسماليين الليبراليين ، وجمع الماركسيون هذه الانتقادات واخذوا يردون عليها وواضح هذا من قولهم :

وقد حاول بعض الفلاسفة البرجوازيين أن يدحضوا فى المقام الأول واقع وجود القوانين الاجتماعية ولهذا الغرض طرحوا النظرية القائلة بعدم وجود التكرار فى المجتمع خلافا للطبيعة وذلك لأن كل ظاهرة فريدة خاصة لا تتكرر . فكل ظاهرة اجتماعية اذا تناولناها يكامل سماتها انما هى ظاهرة فريدة ، فلناخذ مثلا الثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر

(*) هو معيار علمى شامل وهو معيار يمثل بالنسبة للماركسية ركيزة أساسية لأنه لا يمكن بدونه اكتشاف قوانين تطور المجتمع لأن هذه الظروف المتكررة موجودة فى جميع المجتمعات على الرغم من اختلاف بعض ظواهرها من بلد الى بلد .

والثورة الانجليزية فى القرن السابع عشر . فالثورة الفرنسية مرتبطة باحتلال الباستيل واعداد الملك والملكة على المقصلة وبأسماء روبسبير ودانتون ومارات ويشوارع باريس الخاصة بالشعب الثائر وبأغاني الباريسيين المرحجة . أما الثورة الانجليزية فتتميز بقطع رقبة الملك بالفأس واقامة دكتاتورية كرمويل للأربعين عاما ثم انتهى كل ذلك بالمساومة بين البرجوازية وطبقة النبلاء عاد بموجبها الملك للعرش .

وهاتان حالتان غير متشابهتين على ما يبدو ، فالبيلدان غير متشابهين وشعباهما غير متشابهين من حيث العادات والطباع . ولكن الأمر الجوهرى فى هذين الحادثين ليس هو مظاهر حدوثهما بل هو مضمونهما . فقد كان المضمون الرئيسى للثورة الانجليزية هو تصفية النظام الاقطاعى القديم واقامة نظام اجتماعى جديد هو نظام الرأسمالية وكان مضمون الثورة الفرنسية هو الشيء ذاته وهكذا يوجد شيء مشترك بين هذين الحادثين ويوجد فيهما تكرار وهذا الشيء المكرر هو الشيء الجوهرى اما الأمور غير المكررة فهي عادة الجوانب غير الجوهرية بالنسبة لمسیر التاريخ . وبما أن الظواهر الاجتماعية - كما رأينا - تنطوى على التكرار فذلك يعنى ان قوانين الحياة الاجتماعية والتاريخ البشرى موجودة ايضا .

وهذه القوانين سارية المفعول مثلها مثل قوانين الطبيعة . غير ان مشاركة الناس ليست لازمة بالنسبة لسريان مفعول قوانين الطبيعة . اما قوانين التطور الاجتماعى فحالها يختلف عن ذلك فمع أنها سارية المفعول بغض النظر عن ارادة الناس ووعيهم الا أنها تتحقق دوما عبر نشاط الناس . ولذلك فالتاريخ كله ما هو الا حاصل للنشاط البشرى . والناس يصنعون التاريخ ولكن ليس على هواهم وليس على حسب ارادتهم بل طبقا للاملاسات الموضوعية التى يتواجد فيها كل جيل يجتاز عتبة الحياة . وهكذا فان النشاط البشرى يندرج - لدى ماركس - فى مجمل الظروف اللازمة لسريان مفعول قوانين التاريخ . زد على ذلك أن النشاط البشرى هو الشرط الرئيسى لمفعول هذه القوانين .

ولقد علق شتاملر زهو من اوائل نقاد الماركسية على ذلك قائلا :
اذا كان كسوف الشمس لابد وان يجرى بحكم مفعول قوانين الطبيعة فليس
هناك من تراوده فكرة تنظيم حزب لمساعدة كسوف الشمس . وما الداعي
لتنظيم « حزب لمساعدة الثورة » اذا كنا نعتقد ان الثورة البروليتارية هي
نتيجة لمفعول قوانين التاريخ الموضوعية ! فكسوف الشمس يحل بدون
مساهمة الناس وبالتالي فالثورة اذا كانت حتمية فستقوم بدون مساهمتهم .
ولقد رد الماركسيون بقولهم ان كسوف الشمس يحل فعلا بدون مساهمة
البشر . هذا قول صائب . فالنشاط البشرى لا يدخل ضمن الشروط
المؤدية الى حدوث الكسوف . ولذلك فان فكرة تنظيم « حزب لمساعدة
كسوف الشمس » لا يمكن ان تظهر كما كتب يليخانوف الا في دار المجانين .

بيد ان حال الثورة يختلف عن ذلك تماما . اذ ان الناس هم الذين
يقومون بها وهى لا يمكن ان تتحقق بدونهم فان نشاط الناس هو الشرط
الرئيسى فى مجمل الشروط التى لا تقوم الثورة بدونها . ولذلك فان
تنظيم وتأسيس الحزب الذى يعد الجماهير بوعى وتنسيق لاعلان الثورة
انما هو امر ضرورى لا مفر منه .

٣ - الضرورة التاريخية والنشاط البشرى :

يتبادر الى الذهن سؤال هام هو اذا كانت قوانين التطور الاجتماعى
موضوعية ولكنها تتحقق عبر نشاط البشر ، فما هو دور البشر فى العملية
التاريخية ؟ او ليس البشر عبيدا للضرورة الموضوعية ؟ وهل يوسع الانسان
ان يكون حرا ؟ والمقصود هنا طبعا ليس الحرية السياسية وليس ما يسمى
بالحريات المدنية بل الحرية بمعنى العلاقة بين الانسان وبين قوانين التاريخ
الموضوعية . وكان أبرز مفكرى الماسخى - والقول مايزال للماركسيين -
غالبا ما يعنون بالتفكير فى حل هذه المبالاة .

وكان الكثيرون منهم يعتقدون ان ارادة الانسان قادرة على خلق
التاريخ . ورات الماركسية ان وجهة النظر هذه باطلة لان التاريخ يتطور

طبقا للقوانين الموضوعية ، وكان هناك مفكرون يرون أن الإنسان عاجز أمام الضرورة التاريخية وأنه عبد لها . ولكن هل صحيح أنه لا يتوقف على الإنسان أى شئ ؟ لقد استطاع الفيلسوف الهولندى المادى اسبينوزا أن يفهم لأول مرة العلاقة بين الحرية والضرورة وكان هيجل هو الذى قدم صياغة عميقة لتلك العلاقة على النحو التالى : الحرية هى الضرورة المعروفة . الا أن هذا التعريف الذى يحصر الحرية فى اطار المعرفة لا يمكن أن يرضى الانسان المتمسك بالفهم المادى للتاريخ .

وكان ماركس المنطلق من مواقفه مغايرة لهيجل اول من عارضه قائلا أن الحرية التى تهمنا هى مسألة حرية النشاط البشرى وحرية الانسان فى التطبيق العملى . فبديهى أن معرفة الضرورة امر لازم للانسان من أجل أن يكون حرا . فالضرورة عمياء اذا لم تكن غير مدركة . والانسان فى هذه الحالة عبد لها . ولكن الانسان لا يكون حرا اذا عرف الضرورة وحدها فان معرفة الضرورة ما هى الا الشرط الاول للحرية التطبيقية ، وشرطها الآخر هو تحويل المعرفة الى أفعال وتحويل الضرورة المعروفة الى واقع عملى .

فاذا عرف العمال الضرورة التاريخية لفناء الرأسمالية وبناء الشيوعية سيعملون بنشاط طبقا لهذه المعرفة ، وبالتالى فان الرأسمالية ستهلك بمحتمل وسيحل محلها المجتمع الشيوعى . ولذلك تقدم الماركسية التعريف التالى للحرية « الحرية تكمن فى السيادة على انفسنا وعلى الطبيعة الخارجية ، تلك السيادة المستندة الى معرفة ضرورات الطبيعة » (**) .

وهكذا نرى أن فكرة هيجل يحولها ماركس تحويلا جذريا . فلنحلل التعريف الماركسى الذى وضعه انجلز للحرية . ان كلمة السيادة لا يجوز أن تفهم بمعنى تعسف الانسان ضد العالم الخارجى . فالمقصود هنا هو أنه

(*) راجع : ماركس وانجلز ، المؤلفات الكاملة ، المجلد العشرون ، ص ١١٦ وما بعدها .

إذا كانت الضرورة غير معروفة فالإنسان يظل عبدا لها وإذا كانت معروفة فهو سيدها فالحرية لا تعنى القضاء على الضرورة الموضوعية ، فهذه الضرورة لا يمكن أن تغنى . وإذا عرف الإنسان الضرورة فإنها لن تبقى موجودة بالنسبة له بشكل شيء خارجي ، بل تتحول إلى مضمون داخلي لمعتقداته . وفى مثل هذه الحالة يتصرف الإنسان بحرية أى طبقا لمعتقداته ويصبح فى الوقت ذاته أداة للضرورة التاريخية . فحتى الثورى المقيد بالأغلال والمقاد تحت الحراسة إلى الأشغال الشاقة يعتبر حرا بالنسبة للضرورة التاريخية فى حين أن حراسه المسلحين عبيد لهذه الضرورة .

وهكذا يصبح الإنسان حرا فى الواقع العملى إذا عرف الضرورة التاريخية وتعلم العمل « بمعرفة للأمور » على حد تعبير أنجلز .

إن التاريخ اذن فى نظر الماركسية يتطور وفقا لقوانين التطور الاجتماعى ولكن طريقه ليست جبرية وتحل مسألة اختيار تلك الطرق يصراع القوى الاجتماعية الذى كأنما ينجم عنه اختيار احدى صيغ التطور التاريخى المحتمل . ويديهى أن بالامكان تحقق انتصارات مؤقتة للرجعية وهزائم مؤقتة لقوى التقدم (***). إلا أن قوى التقدم تشق طريقها فى آخر المطاف . وهذا ما حدث مثلا فى المجر الشعبية بعد الحرب العالمية الثانية ، وفى هذا المثال تجلت الضرورة التاريخية النهائية التى لا مرد لها .

٤ - تأثير الظروف البيئية المادية على التطور التاريخى :

يتطور تاريخ كل شعب فى محيط مكانى معين وفى ظروف طبيعية معينة . أن هذه الظروف أو البيئة الجغرافية يمكن أن تكون متباينة .

(*) هذا يتعلق باعتقاد الماركسية أن قوى البروليتاريا لا بد أن تنتصر فى النهاية . وهذا اعتقاد غريب . والأغرب منه أنها تصف نفسها فقط بالتقدمية . وهذه صفة وصفت بها كل فلسفة جديدة ، فهى فلسفة على طريق التقدم . فمعايير التقدم تقصره الماركسية على نفسها كما قصرت على نفسها أيضا صفة الفلسفة العلمية فى حين أن كل فلسفات العصر توصف بأنها أيضا فلسفات علمية .

فالمكان الذى يقطنه الشعب يمكن أن يكون مكسوا بالجبال أو الغابات ويمكن أن يكون صحراء أو أرضا خصبة . ويمكن أن يقع فى مختلف المناطق المناخية ، فى أقصى الشمال البارد أو فى الجنوب الحار .

فالظروف الطبيعية الملائمة يمكن أن تعجل فى تطور المجتمع بينما تؤدى الظروف غير الملائمة الى بطء التطور . ولايضاح هذا الدور الذى تلعبه الظروف الطبيعية فى حياة المجتمع ينبغي تقسيم هذه الظروف الى مجموعتين من الظواهر : الغنى الطبيعى بتوفر وسائل العيش والغنى الطبيعى بتوفر مصادر وسائل العمل . وتضم المجموعة الأولى من الظواهر وجود أو انعدام النباتات البرية الصالحة للأكل وكذلك الطيور والحيوانات فى الغابات والأسماك فى الأنهار .

وفى المراحل الأولى من تطور المجتمع حيث كان انتاج الخيرات المادية بدائيا جدا كان تأثير وسائل العيش الطبيعية على حياة المجتمع كبير جدا . وفى الوقت نفسه لم يكن لغنى مصادر وسائل العمل أن يلعب أى دور فى تطور المجتمع . أما الآن فان المصادر الطبيعية لوسائل العمل تلعب الدور الحاسم فى حياة المجتمع . الا أن تأثير البيئة الجغرافية على حياة المجتمع لا ينحصر فقط فى الغنى الطبيعى بتوفر وسائل العمل . فان دورا كبيرا كانت ولا تزال تلعبه فى حياة الشعوب ظروف أخرى مثل المناخ والأماكن الوعرة أو الموقع الجغرافى مما يخلق صعوبات فى الاتصال مع الشعوب الأخرى .

فهل يعنى ذلك أن البيئة الجغرافية تحدد التطور التاريخى كما كان يعتقد بعض مفكرى الماضى ؟

ترى الماركسية أن البيئة الجغرافية لا يمكن أن تكون الشرط الحاسم لتطور المجتمع لأنها عامل ثابت نسبيا طوال ملايين السنين فى حين أن التغيرات الاجتماعية تجرى فى فترات زمنية أقصر كثيرا . فالظروف الطبيعية فى فرنسا مثلا لم يطرأ عليها تغير كبير طوال آلاف السنين فى حين جرت تغيرات هائلة فى الحياة الاجتماعية . ويصدق هذا على تاريخ أى بلد آخر .

فى فجر المجتمع البشرى عندما كانت القوى المنتجة لا تزال ضئيلة ، كانت الطبيعة هى المسيطرة على الانسان وكان هذا الانسان المفتقر الى المعارف والى وسائل الدفاع ضد الكوارث الطبيعية عبدا للطبيعية . وواضح أن تأثير البيئة الطبيعية على تطور المجتمع البشرى فى تلك الظروف كان اكبر منه فى مراحل تاريخ البشرية التالية . ويتطور المجتمع البشرى وارتفاع مستوى القوى المنتجة ويفضل غنى المعارف صار الانسان يفلت بصورة متزايدة من التبعية العبودية لقوى الطبيعة العاتية . وبالتالي فان الماركسية ترى أن دور البيئة الجغرافية يتضائل تدريجيا بقدر تحقق التقدم العلمى التكنيكى .

زد على ذلك أن الانسان حصل باستخدام نتائج التقدم العلمى على امكانية التأثير على البيئة الطبيعية بمقادير متزايدة . وعلى أى حال مهما كانت نجاحات التقدم عظيمة فان تأثير الظروف الطبيعية على حياة المجتمع مهما كان متطورا فانه يتواجد فى بيئة جغرافية ملموسة وفى مجموعة معينة من الظروف الطبيعية التى تؤثر وستؤثر على حياة المجتمع .

ومن ناحية أخرى فان البيئة الجغرافية وكذلك زيادة السكان لثسا هما السببان الحاسمان اللذان يتوقف عليهما طابع المجتمع وتطوره والانتقال من نظام اجتماعى معين الى نظام آخر . وهما لا يمكن أن يكونا السببين الحاسمين فى ذلك . وكل ما فى وسعهما هو اما أن يساعدوا او يعرقلوا التطور الاجتماعى . ثم انهما فى آخر المطاف - فى نظر الماركسية - يتوقفان على أسلوب انتاج الخيرات المادية ، على النظام الاجتماعى الاقتصادى السائد فى المجتمع . أن الانتاج المادى هو أساس العملية التاريخية وقوتها الحاسمة .

● وقفة نقدية من فلسفة التاريخ الماركسية :

اولا : لقد انطلق ماركس واتباعه من موقف هيغل وظنوا ان كل فلسفتهم فى التاريخ، تعارض فلسفة هيغل ونظرته العقلية الى التاريخ .

والحق انهم - رغم ادعاء التحرر من آرائه - لم يفلتوا من قبضة هيجل ،
فنظرية ماركس في التاريخ تنطوى على نفس مواطن القوة والضعف التى
وجدناها لدى هيجل ، اذ تتجلى توتها فى أنها تنفذ الى ما وراء الحقائق
لتمسك بالارتباط المنطقى الذى تستند اليه الافكار المجردة . أما ضعفها
فيتجلى فى اختيارها ناحية واحدة من نواحي الحياة الانسانية (هى الناحية
السياسية عند هيجل والاقتصادية عند ماركس) كما لو كانت هذه وحدها
هى مظهر العقلية الانسانية . ولقد حذا ماركس حذو هيجل فى الاصرار
على ان تاريخ البشرية ليس أنواعا من التاريخ يسير جنبا الى جنب
وتختلف بعضها عن البعض كالتاريخ الاقتصادى والسياسى والفنى والدينى
وهكذا وانما هو تاريخ واحد .

ونحذا حذو هيجل كذلك حينما اعتبر ان هذه الوحدة ليست من
قبل الوحدة « العضوية » التى نستطيع ان نتبين فى مراحلها التطورية
مريان كل خيط من الخيوط على حدة . والعلاقة الوثيقة التى تربط بينه
وبين الخيوط الأخرى ، ولكنها وحدة تقوم على خيط واحد مستمر متماسك
(وهو خيط التاريخ السياسى عند هيجل ، والتاريخ الاقتصادى عند ماركس)
فى حين لا تجد للعوامل الأخرى كيانا مستمرا يبقى على وحدتها ، لأنها
كما يقول ماركس فى كل مرحلة من مراحل تطورها لا تعدو ان تكون
تعبيرا عن حقيقة اقتصادية جوهرية(*) .

ثانيا : ادعى ماركس أنه قد قلب الجدل الهيجلى رأسا على عقب ،
فبعد ان كان الجدل لدى هيجل كإنسان يقف على رأسه ، أصلحه ماركس
وجعله يقف على قدميه . ولكن كولنجوود استطاع ان يكشف زيف هذا
الزعم ، فهو يقول بعبارة مهذبة ان ماركس لم يقصد القول السابق بالتحديد
لأن الجدل عند هيجل يبدأ بالفكر ثم ينتقل الى الطبيعة وينتهى بالعقل
وماركس لم يعكس هذا الوضع كما ادعى فهو قد اشار الى الحدين الأول

(*) انظر : كولنجوود ، فكرة التواريخ ، الترجمة العربية ،

ص ٢٢٥

والثانى (الفكر والطبيعة) فقط لا الثالث . وقد يكون قصد ماركس اذن ان منطق هيجل فى الجدل ابتدا بالفكر وانتقل إلى الطبيعة اما منطق الجدلى فقد ابتدا بالطبيعة وانتقل الى الفكر .

ويضيف كولنجوود ان ماركس لم يكن قطبا من اقطاب الجهل بالفلسفة ولم يفترض برهنة واحدة ان أسبقية الفكر على الطبيعة فى نظر هيجل تعنى ان هيجل قد اعتقد ان الطبيعة من انتاج العقل . لقد كان يعرف ان هيجل لا يختلف عنه فى النظر الى العقل على انه من انتاج الطبيعة (انتاجا يستند فى الأصل الى منطق الجدل) . وكان على بينة من ان كلمة (الفكر) بالمعنى الذى قصده هيجل حين عرف المنطق بأنه « علم التفكير » لا تنصرف الى الشخص الذى يفكر وانما تنصرف الى الموضوع الذى ينصب عليه التفكير . ولقد كان هيجل هو الذى حذرنا من اننا لا ينبغي ان نتصور ان الأفكار لا وجود لها الا فى عقول الناس ، اذ لو صدق هذا لكانت هذه هى « المثالية الذاتية » وهى المذهب الذى يمثله هيجل ، وانما نبئت هذه الأفكار فى رموس الناس لأن الناس على حد قوله قد استطاعوا التفكير . ولو أن « الأفكار » لم تكن مستقلة عن اناس يفكرون فيها ، لما كان هناك محل للقول بوجود بشر ، بل لما كان هناك محل للقول بوجود كون طبيعى كذلك ، لأن هذه « الأفكار » كانت هى الاطار المنطقي الذى يستطيع وحده ان يحتوى على عالم يضم الطبيعة والبشر ، عالم يضم كائنات لا تفكر وكائنات تفكر على حد سواء .

وهذه « الأفكار » لم تعط الطبيعة اطارها فحسب ، بل صنعت للتاريخ اطاره كذلك . والتاريخ بوصفه الأعمال التى كانت تعبيرا عن تفكير الانسان ، كانت خطوطه العريضة التى تنظم هيكله قد رسمت له مقدما بفعل الظروف التى تتيح للنشاط الفكرى اى للعقل وحده ان يعيش . من هذه الظروف هذان الاعتباران الهامان : اولهما ان العقل لا بد له من كون مادى ينشأ فيه ويتخذ منه مستقره الدائم . وثانيهما انه لا بد ان ينشط

عن طريق ادراك القوانين الجبرية التى تتحكم فى الكون المادى (الطبيعية) .
لذلك نجد أن النشاط التاريخى للانسان بوصفه نشاطا حادثا او يحدث
ومستمر الحدوث لابد أن يحدث أو يستمر فى بيئة طبيعية ، ولن يستطيع
أن يستمر عن طريق آخر . ولكن معنى هذا النشاط - ونقصد به ما يفكر
فيه البشر بالذات ، وما يفعله البشر بالذات كأن يكون مظهرا لهذا التفكير -
أمر لا تقررره الطبيعة أو تتحكم فيه وإنما تقررره « الأفكار » ، وهى القوانين
الجبرية التى يعرض لدراستها علم المنطق . ومن ثم نجد المنطق هو مفتاح
التاريخ بمعنى أن تفكير البشر وأعمالهم بالصورة التى يدرسها التاريخ
تتبع صورة معينة هى النموذج ملون من تلك الصورة التى كان قد
خطتها المنطق .

تلك كانت علاقة الجدل بالتاريخ لدى هيجل وواضح انه كان مهتما
ببيان كيف أن المنطق بقوانينه يجب عليه تكييف الصورة التى تنتظم نشاط
التاريخ وعلى الطبيعة أن تحدد وحدها البيئة التى ينشط فيها . أما فى
نظر ماركس فقد كانت الطبيعة شيئا أكبر من البيئة التى ينشط فيها
التاريخ لأنها كانت هى الأصل الذى اشتقت منه صورته . لقد اعتقد
ماركس انه لا جدوى من وراء تصوير التاريخ (أو تكييف الأحداث التاريخية)
استنادا الى المنطق على نمق الصورة المشهورة التى رسمها هيجل للمراحل
الثلاث للحرية : « الذى نجده فى الشرق هو أن شخصا واحدا هو الحر ،
وفى العالم الاغريقى الرومانى بعض الأحرار ، أما فى العالم الحديث
فالكل أحرار » وكان الأجدى هو رسم الأوضاع نقلا عن عالم الطبيعة -
كما فعل هو - فى صورة لا تقل فى شهرتها عن الصورة التى رسمها هيجل
وهى « الشيوعية البدائية والرأسمالية والاشتراكية » . وحيث نجد أن معانى
الألفاظ لم تأت اشتقاقا من « الأفكار » ولكن من الحقائق الطبيعية (**) .

ثالثا : ان الماركسيين يعتقدون بالتطور الاجتماعى من الأشكال الواطئة
الى أشكال أرقى ونحن لا نرفض هذا وإنما نتساءل : لماذا اعتقدوا أن

(*) نفس المرجع السابق ، صص ٢٢٦ - ٢٢٨ .

هذا الشكل الأرقى لابد وحتما أن يكون في سيادة البروليتاريا ثم الشيوعية الكاملة ؟؟

أن هذا الاعتقاد يبين مدى ما في الماركسية من رجعية وجمود في نفس الوقت ، أن البشرية قد عانت الكثير حتى وصلت الى تكوين الدولة والتنظيمات التي تحافظ على حقوق الأفراد وممتلكاتهم . وتأتى الماركسية لتحاول الرجوع بنا الى عصر الشيوعية « البدائية » نعم ! الشيوعية البدائية لأنه لا يمكن تصور مجتمع في شيوعية كاملة فلقد كانت أولى مراحل البشرية هي الشيوعية وثبت منها أنه لا يمكن في ظلها أن يحيا الانسان مطمئنا لأن الاطماع وغريزة التوسع والامتلاك تغلب على الأفراد فيتنازعون . وهذه طبيعة البشر . فكيف تتصور الماركسية أن حتمية التاريخ تسير الى أسمى وأرقى تطور الى الشيوعية الكاملة . . هكذا بكل بساطة تحلم الماركسية بأن البشرية ستعود مع الفارق الى بدايتها !!

ومن ناحية أخرى فلماذا لم تتصور الماركسية مثلاً أن يتطور المجتمع بقوانين جبرية الى سيادة طبقة مثقفة لا مصالح لها (طبقة خيرة تسعى للمصالح العام وفي نفس الوقت مستنيرة) فتعطي للناس حقوقها وتصلح من شأن الطبقة البروليتارية وتساويها بباقي الطبقات في الحقوق والواجبات . فيعيش المجتمع في سلام بدلا من الصراع الطبقي ثم سيادة الطبقة البروليتارية بعد سيلان دماء الراسمالين لتحكم البروليتاريا بالحديد والنار وتكبت لدى الناس دوافع الحرية والحياة السعيدة في ظل ملكية عادلة ومصالح مشتركة .

أن الماركسية في هذا التصوير الخيالى لانتقال المجتمع الى الشيوعية الكاملة قد فاقت تصورات الفلاسفة المثاليين(*) على الرغم من كل

(*) ولقد صدق هنري ايكن حينما وصفه فلسفة التاريخ عند ماركس بأنها تعتمد على ميتافيزيقا غير روحية .

انظر : هنري ايكن ، عصر الايدلوجيا ، ترجمة محي الدين صابر ، المنشور بدمشق عن وزارة الثقافة ١٩٧١ م ، ص ٢٣١ .

امكانيات التطبيق التي صاغتها في طياتها . وهى وان كانت هى الفلسفة الرسمية لثلاث العالم قانها بعد سنوات ستفقد دعائمها الأساسية حينما تفشل المجتمعات التي تعيش الآن مرحلتها الأولى - واعنى بها مرحلة سيادة البروليتاريا - فى الانتقال من هذه المرحلة الى مرحلة الشيوعية . وذلك لسبب بسيط هو أن الانتقال الى مرحلة الشيوعية الكاملة لن يتم الا بعد أن تتحول كل دول العالم الى دول تحكمها البروليتاريا وتطبق الاشتراكية . وهذا - حسب واقع الأمور وحسب ما تؤمن به شعوب العالم من ديانات وافكار وما يعيشون عليه من غرائز وما لهم من حاجات - شئ مستحيل التصور فضلا عن أنه مستحيل الوقوع .

رابعا : حينما رد ممثلوا الفلسفة الماركسية على نقادهم الذين وصفوهم بالبرجوازيين قالوا ان الانسان الذى يعيش فى مجتمع طبقي لا يستطيع ان يعلو على المصالح الطبقية فليس فى المجتمع الطبقي اناس خارج الطبقات اذ لا يمكن للمرء ان يتحرر من المجتمع بل هو يكون حرا - فى نظرهم - حين يعبر عن مصالح طبقية .

ونحن نؤيدهم الى حد ما الى هذا الحد لكن ما يقولونه بعد ذلك بعد فرضية أو مسلمة لا يقوم عليها برهان . وهم فى فكرهم لا يؤمنون بمسلمات وانما يبدأون من الواقع .

وهذه الفرضية ان المفكر العظيم - فى نظرهم - هو الذى يعبر عن مصالح الطبقة البروليتارية ويتمشى مع تطور التاريخ الحتمى الى سيادة تلك الطبقة ، وهذه فرضية غير قابلة للبرهنة لأنها يقابلها غيرها دائما ، فهى لا تصلح ان تكون بمثابة القانون العلمى الثابت كما يعتقدون فيها . ان هذه المسألة مسألة نسبية فليس من الضرورى دائما ان يكون المعبر عن الطبقة البروليتارية هو المفكر الحر حقيقة والعظيم بحق فى هذه الآونة . لأنه قد يأتى من يقول ان من يعبر عن مصالح الفرد وضياح حقوقه فى المجتمعات الاشتراكية الآن وضرورة أن يعيش هذا الفرد شاعرا بأدميته وحرية تجاه الحزب وعقيدته وفكره ، هو المفكر الحر حقيقة !!

والأخير من زاوية منطقية (وواقعية في نفس الوقت) أصدق لأننا لم
نعهد في تاريخ الفكر أن يكون المعبر عن مصالح طبقة معينة وسيادتها على
كل الطبقات ، موصوفا بأنه مفكر حر . فالحرية في أوضح وأجلى معانيها
حرية الفرد تجاه كل أشكال التعسف والضغط .

ولقد صدق المفكر الروسي ميخائيل باكونين وكان معاصرا لماركس
حينما كتب يقول « ان ماركس اعوزته » غريزة الحرية « وكان من أخمص
قدميه الى قمة رأسه ممن يؤمنون بالاستبداد (❖) » .



(❖) لقد عاش باكونين من ١٨١٤ - ١٨٧٦ ، وقد حالف ماركس
بعض الوقت في الجهود الهادفة الى اثارة ثورة اجتماعية بين الجماهير في
كتابه « الله والدولة » ولكنه عاد وشعر أن موقفه مخالفا لموقف ماركس
اذ كانت حياة باكونين وفكره مليئة بالعواطف المشبوبة لمثله الأعلى
« الحرية » ولقد راعه أن ماركس يهدف الى الاستبداد لا الى الحرية فاعلن
بمعارضته له (اقرأ ما كتبه عن ذلك : ويد جري ، في : التاريخ وكيف
يقسرونه : الترجمة العربية ، ص ١٨٩) .

أهم مصادر الفصل السابع عشر

- ١ - ماركس وانجلز : الأعمال الكاملة : الترجمة العربية .
- ٢ - ماركس وانجلز : الأيدلوجية الألمانية : ترجمة د. فؤاد ايوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ م .
- ٣ - يوغسلافسكى وآخرون : فى المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية : ترجمة خيرى الضامن ، دار التقدم ، موسكو ١٩٧٥ م .
- ٤ - كيلله كوفالسون : المادية التاريخية : ترجمة الياس شاهين ، دار التقدم ، الطبعة الثانية ، موسكو ، بدون تاريخ .
- ٥ - شيتولين : الفلسفة الماركسية اللينينية : ترجمة لويس اسكاروس ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٨١ م .
- ٦ - البان ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه : ترجمة عبد العزيز جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ م .
- ٧ - كولنجوود : فكرة التاريخ : ترجمة محمد بكير خليل ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .
- ٨ - هنرى ايكن : عصر الأيدلوجيا : ترجمة د. محى الدين صابر ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧١ م .

(9) Seligman (E. R. A.) : The economic Interpretation of history, 1898.

الفصل الثامن عشر

اشبنجلر . .

و « بيولوجية الحضارة » .

يعد اشبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦ م) الفيلسوف الالماني من القلائل ذوى النظرة الاصلية الى التاريخ ، فلم يكن هذا الفيلسوف ناقلا عن غيره او متأثرا بأحد سوى جوته ونيثشه حينما اعلن رايه فى التاريخ والحضارة بل كان فى كل ما قاله مبتكرا فى تحليلاته ، ولهد مقد كان له تاثير بالغ على من اتوا بعده من فلاسفة التاريخ وخاصة ارنولد توينبى .

ولقد اثارت انتقاداته المختلفة للنظريات الاخرى فى التاريخ فعلها فى تقويض تلك النظريات وقد استفاد اشبنجلر من اطلاعه الواسع فى التاريخ ومن تخصصه فى العلوم الطبيعية والرياضية فى تفسيره للحضارة تفسيراً بيولوجياً .

● مقولة المصير والكشف عن أخطاء نظرية التقدم :

إذا كان العلم الطبيعى يقوم على مقولة العلية فان التاريخ فى نظر اشبنجلر لا يجب أن يقوم عليها لأنها تفيد الضرورة وتلحق التاريخ بالعلوم الطبيعية . وإنما يستبدل بها مقولة المصير .

ولا يعنى اشبنجلر بالمصير ما كان يفهمه به فلاسفة اليونان والتراجيديا اليونانية من انها مفهوم مرادف للجبر أو القوة الخارجية التى تحدد سلوك الانسان . وإنما يعنى بالمصير شعور الانسان بذاته ازاء قوة انسانية أخرى تتحدها وتجعل وجوده فى خطر . وحينئذ تنبثق طاقات الانسان الكامنة من أجل تأكيد الوجود .

وتقتضى فكرة المصير عاملين ، وجود ذات مستقلة لها كيانه وطابعها المستقل ثم وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحد فى أغلب

الأحيان فينبشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات ، وليس كل حدث يمر المصير فهناك أحداث كثيرة في حياة الفرد لا تمس الا القشرة السطحية لحياته ، وانما لابد أن ينفذ الحدث الى المركز الباطن الذى يشكل جوهر الذات حينئذ تكشف الروح عن جزعها ازاء ما يهدد شخصيتها ، جزع مصدره الجهل بالمصير لأن اخص خصائص الزمان استحالة الاعادة ، وما يستحيل عوده يولد في النفس الجزع .

والمصير بهذا المعنى مختلف عن العلية بما في ذلك العلة الغائية لأن العلية اشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة العلمية الالوية . اما المصير فيعبر عن جزع الروح لما يهدد جوهرها او كيانها وتفاعلها من اجل اثبات الذات وفي ذلك تعبير عن الحياة ولا يمكن ادراك فكرة المصير الا بالتجربة الحية فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم (١١١) .

ولا يعبر عن سياق التاريخ في نظر اشبنجلر غير المصير . وقد رفض على أساس ذلك نظرية التقدم لأنها في نظره قد أخفطت في فهم مسار التاريخ اذ تصورته تقدما مطردا للعقل البشرى الى مالانهاية بينما التاريخ مسار لعدد كبير من الحضارات يسرى عليها ما يسرى على الكائنات العضوية تلبت وتلنضج وتذبل وتفنئ (١١٢) .

(١١١) انظر : عبد الرحمن بدوى ، اشبنجلر ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ١٩٤٥ م ، ص ٤١ وما بعدها . وانظر ايضا : أحمد صبحى ، في فلسفة التاريخ ، ص ٢٤٣ .

(١١٢) انظر عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ٦٧ - ٦٩ .

وقارن هذا بتصور ابن خلدون لأطوار الدولة وعمرها ، فان تعميم هذه النظرية على الحضارة يقترب من تصور اشبنجلر حيث كان ابن خلدون ينظر الى الدولة باعتبارها اشبه بالكائن العضوى فلها عمر محدد تعيشه بأطوار معنية تتطور فيها من مرحلة التأسيس الى مرحلة الهدم والفناء . (انظر مقدمة ابن خلدون . وراجع الفصل الخاص به من هذا الكتاب) .

ولقد ارتبط بالتقدم وهم حينما اتخذ الأوربي من خلالها حضارته مركزاً يدور حوله التاريخ فقسم التاريخ الى قديم ووسيط وحديث وهذا وهم كاذب أو غرور زائف دفعه الى أن يضغط تاريخاً مصر الذى امتد الى أكثر من ثلاثة الاف عام فى عدة صفحات بينما انتفخ تاريخ كتاريخ نابليون الذى لم يمتد لأكثر من عشر سنوات ليضمحل مجلدات . وإذا كان لا يحق لمؤرخ صينى أن يكتب تاريخاً للعالم يتجاهل فيه عصر النهضة أو الحملات الصليبية فكذلك ليس من حق المؤرخ الأوربي أن يتخذ من حضارته محوراً ثابتاً يدور حوله التاريخ لأن تاريخ العالم يشمل ثمانى حضارات رئيسية أهمها هى المصرية والهندية والصينية والكلالسيكية (اليونانية والرومانية) والاسلامية والغربية التى سيستمر وجودها حتى ٢٤٠٠ كما يحددها اشبنجلر .

وكل حضارة منها قد اتخذت دورة نمو ثم شباب ثم شيخوخة اعقبها فناء . أما تصور سياق التاريخ على انه تقدم الانسانية كما عبر عن ذلك فولتير أو نحو سلام دائم كما توقع كانط أو حرية الروح كما تصور هيجل فى الديالكتيك ، أو نمو المجتمع اللاتبقى وفقاً لنظرية ماركس فذلك كله مالا تعبر عنه دورة حياة كل حضارة من الحضارات .

● الحضارة ككائن عضوى :

أحدث اشبنجلر ثورة اشته بالثورة الكوبرنيكية فى التاريخ حين صحح ذلك الوهم الكبير الذى كان يعيشه الأوربي وهو يظن أن حضارته مركز الحضارات كما كان يتوهم قبل كوبرنيكوس أن الأرض هى مركز الكون وهى ثابتة وتدور حولها جميع الكواكب . فكان المؤرخ الأوربي يتصور أوروبا الغربية قطبا ثابتاً للحضارات لشتى الحضارات لأنه يعيش فوقها . والثورة الكوبرنيكية التى أحدثها اشبنجلر فى النظر الى التاريخ أنه نظر اليه لا على أنه مركز الحضارة الأوروبية وتدور حولها الحضارات الأخرى بل نظر اليه على أنه مكون من حضارات ربما كانت بعضها تفوق الحضارة الأوربية من حيث عدد الشعوب المنتمة اليها ومن حيث قوتها الروحية وهذا يتضح لو أن كل حضارة درست كوحدة منفصلة .

انه يصف بنفسه ما قام به في كتابه الشهير « تدهور الحضارة الغربية »
بانه اكتشاف كوبرنيكى في الميدان التاريخى . . فهو لا يعترف بأى مركز
ممتاز للحضارة الكلاسيكية او الحضارة الغربية على الحضارات من هندية
بابلية ، صينية ، مصرية ، عربية ومكسيكية . وهذه هى عوالم منفصلة
لكيكون ديناميكية لها تماما من حيث الكتلة داخل الصورة العامة للتاريخ
ما للحضارة الكلاسيكية من قيمة ، بينما انها تتجاوز مرارا الكلاسيكية من
حيث العظمة الروحية وقوة التماسى والتحليق (**) .

فالتاريخ اذن فى نظر اشبنجلر مكون من كائنات عضوية حية هى
الحضارات وكل حضارة منها تشبه الكائن الحى العضوى تمام الشبه .
فتاريخ كل حضارة كتاريخ الانسان او الحيوان او الشجرة سواء بسواء .
والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات ، فاذا كان سياق الحياة
واحدا بين الافراد التى تدخل تحت نوع واحد ، فللحضارات جميعا سياق
واحد تسير عليه .

ويصف اشبنجلر سياق كل حضارة فيقول : تولد الحضارة فى اللحظة
التي فيها تستيقظ روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الأولية للطغولة
الانسانية الأبدية كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة وكما ينبثق الحد
والبقاء من اللامحدود والفناء . وهى تنمو فى تربة بيئة يمكن تحديدها
تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التى تنمو فيها . وتموت الحضارة
حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من امكانيات على هيئة شعوب
ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم ومن ثم تعود الى الحالة الروحية
الأولية (**) .

فكان الحضارة روح زاخرة بالامكانيات الممكنة التحقيق تأتى الى الوجود
الحى فى بيئة خارجية معينة تشيع فيها قوى عديدة فى حالة فوضى مطلقة

(*) اشبنجلر : تدهور الحضارة الغربية : الترجمة العربية لاحمد
الشيبيانى ، الجزء الأول : دار مكتبة الحياة ببيروت ، بدون تاريخ ،
ص ٦٢ - ٦٣ .

(**) عبد الرحمن بدون ، نفس المرجع السابق ، ص ٧١ - ٧٢

فتبدأ في تأكيد صورتها ضد هذا الخليط واللا شعور فارضة عليهما صورتها وتاريخ حياتها هو تاريخ هذا النضال الشاق الضيق بينها وبين هذه القوى .

وعلى هذا النحو تستمر الروح في نضالها خالقة في اثناء هذا النضال وكاداة لتحقيق الظفر والانتصار طائفة من الصور والاضاع قد طبعتها بطابعها الخاص . وطالما كانت تنطوى في باطنها على قوى خالقة استمرت في هذا الخلق وظلت تخوض هذا النضال . اما اذا فقدت قواها الخالقة اما باختناقها تحت تأثير روح اخرى اقوى واخصب واما لانها بلغت غايتها وحقت صورتها النهائية ولم يعد في استطاعتها أن تعلقو على الحد الذي اليه علت بأن حققت كل ما تحتوى عليه من امكانيات باطنة في الخارج ، ينضب دمها وتتحطم قواها ويتحجر كيانها فتصبح « مدنية » بعد ان كانت « حضارة » . ولكن ليس معنى هذا ان تغنى نهائيا بل لا لازالت قادرة على البقاء قرونا اخرى ، كما تبقى الشجرة التي استنفذ الزمان عصارتها سنوات طويلة ولا تزال تمد اعضاءها التي اصبحت فريسة للموس .

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي فانها تمر بنفس الادوار التي يمر بها هذا الكائن الحي في تطوره . فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها . او ان شئت فمثل ادوار الحضارة بادوار السنة وكل حينئذ ان لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتاءها . ولكل دور من هذه الادوار من الخصائص ما للفصول السنوية التي تناظرها من خصائص او ما الادوار حياة الانسان المناظرة لها من خصائص ومميزات (*) .

ويلاحظ اشبنجلر انه لا توجد رابطة عقلية بين حضارة واخرى اذ ينفي ان حضارة ما تستطيع ان تفهم الاخرى او تتعلم منها او تتاثر بها . فهو يرى في الحضارات نموذجا يتكرر كدورة الحياة في الكائن الحي

(*) عبد الرحمن بدوي ، نفس المرجع السابق ، صص ٧١ - ٧٣ .

وفحصها - كما اسلفنا القول - بمدلول توالى الفصول الأربعة . فلكل حضارة ريعها متملا في عصر بطولة مبكرة وتكون الحياة ريفية زراعية اقطاعية ويعرف روحيا بخيال ميثولوجي خصيب . ويليه صيفها وفيه تظهر المدن والتنظيم السياسى وهو فى الوقت نفسه ثورة ضد الميثولوجيا ويظهر فيه ذكاء نشط يدفع الدين الى الخلف ويقدم شكلا علميا من الوعى .

وخريف الحضارة هو فترة مدن نامية وتجارة منتشرة وملوكيات مركزية وفيه يبدو انحلال الدين وفقر الحياة الداخلية كما أن العقلانية والتنوير علاماته الظاهرة . ثم تنحدر الحضارة الى الشقاء الذى يتمثل فى ذبول الابداع الفنى والزمنى وموت الدين وظهور الشك والمادية المفرطة وعبادة العلم بقدر فائدة العلم وهو عصر طغيان سياسى متزايد وحروب . وعلى العموم تفقد الحضارة روحها وتنقلب الى مجرد مدنية فهى تهبط الى نوع جديد من البربرية وهنا تنتهى حياتها .

والدورة الحضارية تعيد نفسها بكل تفاصيلها . وكل مرحلة تظهر مجدداً فى كل دورة ، ومع ذلك فإن ما يعود الى الظهور لا يكون نفس المرحلة فلا شئ يحدث مرتين بل يظهر شئ مواز له أى أن المرحلة فى دورة ما تقابل من حيث التكوين مرحلة فى دورة ماضية (*) .

فلكل حضارة أسلوبها المتمايز عن أسلوب غيرها تمام التمايز ، أسلوب تستطيع أن تتلمسه فى كل مظهر من مظاهرها فتجده واضحا كل الوضوح من فن ودين وسياسة وعلم وتركيب اجتماعى .

ففى الفن مثلا تجد أسلوب كل حضارة ظاهرا فى تفصيل بعض انواع الفن على البعض الآخر (كالنحت وتلوين الجدران عند اليونان

Spengler : The Decline of the west 2 vol. London, (*)

1926 — 1928.

نقلا عن مقالة عبد العزيز الدورى ، فلسفة التاريخ - عرض تاريخى ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثانى ، العدد الثانى ، يوليه ، أغسطس ، سبتمبر ، ١٩٧١ م ، ص ٣٧٨ .

والطباق والرسم بالزيت في الحضارة الغربية) ، وكذلك الحال في بقية مظاهر الروح . بل تختلف الشخصيات العظيمة المتناظرة في الحضارات المختلفة ، فلا تستطيع الا أن تجد ارتباطا وثيقا بين الشخصيات التي تنتسب الى حضارة واحدة واختلافا كبيرا بينها وبين ما يماثلها من الشخصيات المنتسبة الى حضارة اخرى .

فلو قارنت جوته ورفائيل بمن يماثلهما من الشخصيات العظيمة في الحضارة القديمة سرعان ما تجد أن هيراقليطس وسوفوكليس وأفلاطون والقبيداس وهوراس ، تكون أسرة واحدة متميزة كل التمايز من الأسرة التي يكونها جوته ورفائيل ونابليون وبسمارك . كذلك تختلف المدن في الحضارة القديمة عنها في الحضارة الغربية أو العربية بتخطيطها وهيئة طرقها وعمارتها وأبنيتها العامة والخاصة وطابع ميادينها وقصورها وواجهاتها بل وعضائها وحركة المرور فيها وروح لياها وجو منتدياتها(*) .

● فكرة التعاصر والتنبؤ بانتهاء الحضارة الغربية :

استقى اثبنجلر منهجه التاريخي من علم الحياة حيث يميز العلماء فيه بين شيئين التماثل والتوافق ، أما التماثل فهو التساوي في الوظائف بينما التوافق هو التساوي في هيئة الأعضاء وشكلها ومنشأها .

وقد طبق اثبنجلر هذا على دراسة التاريخ . وعلى الرغم من استخدام المؤرخين السابقين عليه لهذين المنهجين الا أن استخدامه لهما كان على نفس طريقة علماء الحياة .

ولكي نفهم الفارق بين التوافق والتماثل نضرب مثلا للتوافق بالحركة الديونيسوسية(*) وحركة النهضة الأوروبية ، ومثالا للتماثل بالحركة

(*) عبد الرحمن بدوي ، المرجع السابق ، ص ص ٧٥ - ٧٦ .
(**) الحركة الديونيسوسية هي حركة دينية عدت حركة اصلاح في المعتقدات الدينية القديمة في اليونان .
وراجع في هذا كتابنا : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الاسلامية والغربية ، الفصل الأول « مكانة الالهيات في الفكر اليوناني » ، نشرة دار القلوير ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ص ٢١ - ٣٣ .

الديونيسيوسية وحركة الاصلاح الدينى فى اوربا فئمة توافق فى الحالة الاولى لان كلتا الحركتين متساوية فى هيئتها وتركيبها واحدة فى الاصل الذى نشأت عنه بينما التماوى فى الحالة الثانية لا يتجاوز التشابه فى الوظيفة بين كلتا الحركتين : الديونيسيوسية والاصلاح الدينى . ومعنى هذا ان التوافق اعمق من التماثل وارق واقترب فى التشابه .

ولقد ادخل اشبنجلر هذه الفكرة فى المنهج التاريخى وصاغها صياغة دقيقة فى فكرة جديدة على البحث التاريخى كل الجدة سماها « التعاصر » حيث قال : اننى انعت حادثين تاريخيين بانهما متعاصران اذا كانا كل فى حضارته الخاصة يظهران الدقة فى احوال واحدة نسبيا ويكون لهما بالتالى معنى مناظر تماما . فاذا كان قد ثبت ان تطور الرياضيات فى الحضارة القديمة وتطورها فى الحضارة الغربية متفق تمام الاتفاق فان من الممكن اذن ان نقول ان فيثاغورس وديكارت ، وافلاطون ، ولاپلاس كلا منهما متعاصر مع الآخر . وعلى هذا النحو ايضا نستطيع القول ان ظاهرة الاصلاح الدينى وتطهير العقيدة وظاهرة الانتقال الى دور المدنية تظهر فى جميع الحضارات المتعاصرة ، ففى الحضارات القديمة كان الوقت الذى انتقلت فيه الحضارة الى دور المدنية هو عصر فيليب المقدونى وابنه الاسكندر وفى الحضارة الغربية كان هذا الوقت عصر الثورة و نابليون . كما نستطيع القول ان الاسكندرية وبغداد وواشنطن متعاصرة فى تأسيسها . ومعنى هذا كله ان موضع الظاهرة فى حضارة من الحضارات هو بعينه موضع الظاهرة المناظرة لها فى الحضارة الأخرى . فالمثل الأخير معناه ان الاسكندرية قد أسست فى دور من ادوار الحضارة القديمة يناظر تماما من حيث مركزه بالنسبة الى بقية ادوار الحضارة التى هو فيها الدور الذى أسست فيه مدينة بغداد فى الحضارة العربية ومدينة واشنطن فى الحضارة الغربية .

وعن طريق هذا المنهج الجديد يبرهن اشبنجلر على ان كل الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والاقتصادية والاجتماعية متعاصرة بين جميع الحضارات فى نشأتها وتطورها

وفنائها . وإن التركيب الباطن لكل الحضارات هو هو عينه فلا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في الصورة التاريخية لحضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تماما في غيرها من الحضارات .

ولهذا نتيجتان على أعظم جانب من الأهمية : الأولى أنه سيصبح في وسعنا أن نتجاوز حدود الحاضر وأن نتنبأ تنبؤا دقيقا يقينيا بما ستكون عليه حال الأدوار التي لم تمر بها الحضارة الغربية بعد من حيث صورتها الباطنة وعمرها وسياق تطورها ومعناها ونتائجها .

والنتيجة الثانية وليست بأقل خطرا من الأولى هي أنه سيكون في مقدورنا أن نكون من جديد عصور بأكملها قد مضت منذ أمد بعيد ولم نعد نعلم عنها شيئا ، بل وأن نعرف أحوال حضارات بأكملها هوت في الماضي المسحق . وسيكون في مقدورنا كذلك أن نستخلص من عناصر التعبير في الفن في حضارة من الحضارات أو دور من أدوارها الصورة السياسية لهذا الدور أو تلك الحضارة ، ومن الصور الرياضية طابع الصور الاقتصادية المناظرة لها . وهكذا نستطيع أن نكشف حالة المجهول من حالة ما هو معلوم في عصره .

ومن خلال هذا استطاع اشبنجلر أن يرى العصر الحاضر في ضوء جديد كله الجدة . فرأى أن الحرب العالمية لم تكن حادثا استثنائيا غريبا قد ولدته ظروف عارضة طارئة كنزعات السيطرة والسيادة عند بعض الأمم أو رغبة بعض الأفراد في فرض سلطانه واشباع نزعاته أو الأحوال الاقتصادية واتجاهاتها . ورأى فيها نوعا من تحول التاريخ له مكانه المعين من قبل ، المقدر وجوده في هذه اللحظة من لحظات تطور الحضارة الغربية وكان في استطاعة المرء المرفه النظرة العميق الوجدان التاريخي أن يتنبأ بحدوثه في الوقت الذي فيه حدث ، وعلى النحو الذي عليه تقريبا حدث .

وقد عكف على أحوال أوروبا في أوائل القرن العشرين فتوسم في ملامحها أزمة انحلال الحضارة الغربية القريب ، من مشاكل جمالية قامت حول الصورة والمادة والخط والمكان وما هو هندسى وما هو تصويرى ومن

انحلال في الفن ، وشك متزايد في قيمة العلم ، ثم المشاكل العويصة التي أثارها انتصار المدينة العالمية على الريف مثل هبوط النسل وهجرة الأرض الزراعية وكذلك الأزمات العنيفة التي أصابت النزعة المادية والاشتراكية والنظم النيابية وموقف الفرد بإزاء الدولة ومشكلة الملكية وما يترتب عليها من مشكلة الزواج ، ثم في ميدان العلوم الروحية الأعمال الضخمة التي قام بها علم النفس الاجتماعي في بحثه في الأساطير والعقائد ، ونشأة الفن والدين والفكر مما لم يعد يدرس دراسة نظرية وإنما بطريقة تاريخية شكلية . وكل هذه أعراض خطيرة تعانيها الحضارة الأوروبية وهي أعراض بارزة واضحة يكاد المرء أن يلمسها بيديه (❦) .

● دوائر الحضارة المقفلة :

ترى فلسفة الحياة الكائن العضوى وحدة مستقلة ، والفرد المستقل بكيانه يمتاز الى جانب فرديته بالخلق المستمر فلا يستطيع الكائن الحي أن يمر بحالة واحدة مرتين مهما كانت الظروف واحدة .

ومعنى هذا أن دورة التطور في الكائن الحي دورة مقفلة . فهي دائرة تقفل على نفسها مدة من الزمن ولا ارتباط بينها وبين الدائرة الأخرى التي توجد بجوارها أو التي وجدت بعدها أو قبلها . فليس هناك إذن تأثير متبادل بالمعنى الحقيقي لئى أن يأخذ الكائن الحي شيئاً اجنبياً عنه فيدخله في كيانه كما هو ، بل لابد له إذا أخذ شيء من الخارج أن يحيله الى طبيعته هو بأن يتمثله ثم يهضمه . ومعنى هذا ببساطة أنه يخلقه من جديد لأن طبيعة كل كائن حتى تختلف عن طبيعة الكائن الحي الآخر كل الاختلاف .

ولقد طبق اشبنجلر هذا بحذافيره على الحضارات ، فإذا كانت الحضارات كائنات عضوية فإنها تمتاز بهذه الصفات التي يمتاز بها كل كائن عضوى حي . فلكل حضارة كيانه المستقل المنعزل عن كيان غيرها

(❦) عبد الزحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ٧٥ - ٧٦

من الحضارات ولا سبيل الى اتصال حضارة بحضارة اخرى مادامت كل حضارة باعتبارها كائنا عضويا تكون وحدة مقفلة على نفسها . وما يشاهد من تشابه فى الموضوع بين حضارة وأخرى انما هو وهم فحسب فهو تشابه فى الظاهر ولا يتعدى الى الجوهر لأن كل حضارة تعبير عن روح تختلف عن روح أى حضارة أخرى فى جوهرها وأسلوبها وممكنات وجودها .

فاذا اشتركت العناصر الخارجية المؤثرة فى حضارتين تقبلت كل منهما هذه العناصر على نحو مياين كل الميانية للنحو الذى عليه تقبل الحضارة الأخرى هذه العناصر لأن كل منهما لا تستطيع أن تهضم هذه العناصر الا اذا احوالتها الى طبيعتها . فاذا تباينت الطبائع تباين الطابع الذى به تطبع كل روح مظاهرها . ولهذا لا توجد الحقيقة الا بالنسبة الى كل حضارة فما هو حقيقة بالنسبة الى حضارة قد لا يكون حقيقة بالنسبة الى حضارة أخرى .

ولنلاحظ هنا كيف أن اشبنجلر من خلال هذه النظرة استطاع ان ينتقد من كانوا ينظرون الى الحضارات كوحدة واحدة تمرى عليها قوانين التأثير والتأثر وروابط العلة والمعلول . وهذا يتضح من قوله بأنه ربما يكون هناك اتصال بين حضارتين لكن هذا الاتصال يتم ، اما بين رجل ورجل ينتسب كل منهما الى حضارة من هاتين الحضارتين ، واما بين رجل وبين الأتار الباقية من الحضارة التى أنقضت . والفعال فى كلتا الحالتين هو الرجل لا الأثر لأن حياة الأثر لا توجد الا بفضل الرجل الذى يتأمل الأثر ويشعر به فى ذاته ويهبه روحا جديدة تبعا لروحه هو الخاصة .

واذا تأملنا على ضوء هذا جميع الحضارات وجدنا ان الحضارات اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة الا اشياء ضئيلة جدا . هم يقولون مثلا ان الفلسفة اليونانية لا تزال تحيا فى الحضارة الغربية وانها حيت من بعد موت الحضارات اليونانية فى الحضارة العربية . ولكن هذا تشويه للواقع لأنوا تشويه ، فهم ينسون أن الكثير من هذه الفلسفة قد أنكرته الحضارتان ، وأن الكثير أيضا قد أهقلناه ، وأن الباقي تقريبا ان

لم يكن كله قد فهمناه فهما مخالفا لفهم اليونان له ، وإن كانتا قد ابقيتا على نفس الصيغ والتعبيرات اليونانية . لقد كانت الفلسفة اليونانية مجموعة حقائق ولكن بالنسبة الى اليونانيين وحدهم . فلا توجد فكرة من افكار هيراقليطس أو ديمقريطس أو أفلاطون يمكن أن نعتبرها في نظرنا صحيحة من دون أن نصححها حسب تفكيرنا وروحنا . وإذا نظرنا لفكر أرسطو اليوناني ستجد أن أرسطو عند اليونان وبين أرسطو عند العرب وأرسطو عند القوط في العصور الوسطى فارق لا حد له ، حتى لا يكاد المرء أن يجد فكرة واحدة مشتركة حقا بين هذه الصور الثلاث لأرسطو . وكذلك فبين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية هوة سحيقة لعل من غير الممكن عبورها .

الحضارات اذن تقوم مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال ، كل منها تكون وحدة أو دائرة مغلقة على نفسها ، ليس بينها وبين غيرها من الحضارات سوى منافذ من نوع خاص لا تسمح بنفوذ شيء لا يتلاءم وجوهر هذه الحضارة . وما تسمح به لا تثبت أن تحيله الى طبيعتها . الا أن هناك ظاهرة خطيرة في صلة الحضارات بعضها ببعض . وتلك هي التي يسميها أشتبجلر ظاهرة « التشكل الكاذب » . إذ أنه يحدث أحيانا حينما تتلاقى حضارتان وتكون أحدهما أشد قوة ولكن الأخرى اعظم ابداعا وأكثر عراقة أو على الأقل مساوية لها ، أن تضطر المهزومة أن تتلاءم ظاهريا مع الحضارة الغالبة مادامت لا تستطيع أن تنمو معبرة عن طبيعتها الخالصة وتتشكل مظاهر هذه الحضارة في القوالب الفارغة التي فرضتها عليها الحضارة الأجنبية ويظن الناظر الى السطح أن الحضارة المغلوبة على أمرها قد اختنقت واختفت بينما هي كامنة خلف القشرة الخارجية التي فرضت عليها .

إن حضارة لها خصائصها المميزة انبثقت في منطقة شرقي البحر المتوسط ولكنها ظلت مطمورة بعدها فرض الاسكندر الأكبر الحضارة الهيلينية على مصر وجنوب آسيا فانتحلت أوجه النشاط الفكري والثقافي في هذه المنطقة صورة هيلينية لمدة تقرب من ألف سنة ولكن

ظلت الحضارة الهيلينية قشرة خداعة تحجب الحقيقة الجوهرية ، وقد ظهرت ردود فعل شرقية متعاقبة ضد المنحنى الهيليني التقليدي لا في المجالين الحريى والسياسى فحسب وإنما الثقافى كذلك ممثلا فى الدين ، فحين أصبحت الدولة الرومانية مسيحية اتخذت هذه الحضارة مذاهب مخالفة لمذهب الكنيسة الرومانية اذ انتشرت مذاهب اليعاقبة والنساطرة ثم استجابت هذه الحضارة مريعا للإسلام بمجرد ظهوره فانحسر نفوذ الحضارة اليونانية الرومانية . وحين سيطرت الحضارة الاسلامية على حضارة الفرس العريقة دان الفرس بمذهب التشيع مخالفين بذلك مذهب الخلافة القائمة كما ظلوا محتفظين بلغتهم(*) . وقد تنبأ اشبنجلر بانتفاضات فى الدول الافريقية وخلع مظاهر الحضارة الأوروبية عنها بمجرد جلاء المستعمرين الأوروبيين . وكان تنبؤا صائبا حيث تستقل الدول الافريقية وتخلع عنها كل مظاهر الحضارة الغربية والاستمرار فى هذا يعنى احياء الروح الافريقية وتشكيل الحضارة الافريقية الجديدة .

● وقفة نقدية مع آراء اشبنجلر :

لا شك ان اشبنجلر على الرغم من تأثيره الشديد بآراء الشاعر الألماني جوته والفيلسوف نيتشه(**) قد قدم كما أسلفنا القول مذهباً أصيلاً فى فلسفة التاريخ كان من شأنه ان عبر عن الازمة التى تعيشها الحضارة الغربية بروحها القاستيه اذ تعيش كما عبر هو عن ذلك فى دور مدبيتها المدمرة التى تسلمها لطور الفناء ، فالعذاب الذى تعانیه الحضارة الأوروبية اليوم ليس عذاب ازمة طارئة لابد يوماً ان تزول وإنما هو عذاب كارثة هائلة بها تنتهى مآساتها الطويلة المروعة . ولقد اثر بهذا ابلغ تأثير فى

(*) انظر : عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ٩٨ - ١٠٥ .

وكذلك احمد صبوحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٥٥ .
 (**) انظر تفصيل هذه التأثيرات فى : عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع ، ص ٦٦ .
 وكذلك فى مقدمة احمد الشيبانى للترجمة العربية لتدهور الحضارة الغربية ، ص ٣١ .

المفكرين الأوروبيين على اختلاف اهتماماتهم فاصبح شغلهم الشاغل الحديث عن مصير الحضارة الغربية وازمة الأوربي المعاصر من أمثال توينبي وكولن ولسن وهيرت ماركيز وغيرهم .

ونحن ان كنا نوافق على كثير من النتائج التي قدمها اشبنجلر من خلال نظريته للحضارة على انها وحدة عضوية مقفلة مثلها مثل الكائن العضوي فاننا لا نوافق على تلك النظرة ذاتها للتاريخ على انه كائن عضوي ولا ادل على ما نقول سوى تلك الهنات التي نستكشفها من نظرية اشبنجلر هذه الى التاريخ بحضارته المختلفة والتي احدثت تناقضات داخل مذهبه .

اولا : انكر اشبنجلر مفهوم « العلية » وتأثيره في التاريخ بينما قرر مقولة أخرى سماها « المصير » ونسب أن المصير مهما كان مرتكزا على وجود استقلال وروح منفصلة فانه تسرى على نفس الحضارة تلك العلية والا فيكيف نفهم حديث اشبنجلر عن ان الحضارة اشبه بالكائن العضوي تسرى عليه أطوار معينة ، ليس كل طور من تلك الأطوار علة للطور الذي يأتي بعده داخل نفس الحضارة . اليس هناك لدى اشبنجلر امكان التنبؤ بمصير الحضارة !! اذا كان ذلك شيئا يقربه فانه يستلزم ان هناك ظواهر اذا ما حدثت داخل حضارة معينة تكون هذه الظواهر مبشرة بفناء هذه الحضارة . والا فكيف تنبأ اشبنجلر نفسه بفناء الحضارة الأوربية وانحلالها .

ثانيا : قصر اشبنجلر الاتصال بين الحضارات على بعض المظاهر الخارجية البسيطة التي تأخذها الحضارة المتأثرة من الحضارة المؤثرة وتشكلها على حسب روحها الخاصة ولكنه تغافل عن شيء هام حينما قرر ان الحضارة الأوربية الآن غير الحضارة اليونانية القديمة وهما غير الحضارة العربية الإسلامية لأن كلا منهما تشكلن وحدة مستقلة ذات روح خاصة ، فهل الحضارة اليونانية ذات روح بعيدة عن روح الحضارة الأوربية المعاصرة نفس مقدار الفرق بينها وبين الحضارة العربية أم ان الحضارة

اليونانية والحضارة الغربية أولاهما جد للثانية التى بنيت أساسا من خلال رفضها لبعض مفاهيم الحضارة العربية وعودتها للنهل من معينها القديم اعنى به الحضارة اليونانية القديمة . ولا يعنى الاخذ عنها اخذها كلها ولا يعنى رفض مفاهيم الحضارة العربية رفضها كلها ، بل ان ما حدث بالضبط ان روح الحضارة العربية هى المختلفة تماما عن روح الحضارة اليونانية الغربية القديمة. ولهذا فهى وان اخذت منها فان هذا يعد بمثابة تشكّل كاذب ومن ثم فقد عادت لتتقد ما اخذته وتبرز بروحها الجديدة . وهذا ليس نفس ما حدث بالنسبة للحضارة الغربية المعاصرة فى اتصالها بالحضارة اليونانية القديمة فروحهما فى الحقيقة واحدة (*) غير ان الحضارة المعاصرة حينما بدأت تبني نفسها بدأت بنقض غبار لحق بحضارتها القديمة ثم نفت هذه الحضارة القديمة مما شابهها من دوجماطيقية فى آخر عهدها وادخلت عليها تعديلات قررهما ديكارت ويكون وغيرهما من المفكرين والعلماء على أساس علمى جديد . فليس الفرق بينهما الا كالفرق بين الصبى والزجل فذاك الرجل هو نفس الصبى الذى كان طفلا فسرت عليه بعض التغيرات بفعل تقدم الزمن ونضوج العقل .

ثالثا : ان انزعال الحضارات واستقلالها الذى قرره اشبنجلر شئ غريب ، ذلك لأن حقائق التاريخ الواضحة تثبت شيئا آخر . فالحقيقة ان حقائق علم الحياة قد اغرت اشبنجلر بتطبيقها على الحضارات فطبقها دون تفرقة بين الحضارة والجسم الحى فالحضارة أساسا هى نتاج عقول

(*) انظر فى توضيح هذا على سبيل امثال ما يقوله وايتهد فيلسوف العلم المعاصر حيث يرى ان العلم الحديث فى الغرب يرجع اصله الى العلم اليونانى وليس الى العلم الشرقى القديم ولا العلم الذى ساد فى العصر الوسيط المسيحى أو الاسلامى ، قال يونان فى رايه كانت ام اوربا واليهما تعود معظم افكار الأوزى المعاصر
انظر :

Whitehead A. N. : Science and :

the modern world : Collins Fontana books, 1975, pp. 16 - 20.

بناتها وليس نتاج أجساد هؤلاء . فإذا كان الجسد يستطيع أن يستوعب كل شيء يأكله ويهضمه ويحوّله لمادة مشابهة لمادة الجسم فإن هذا لا يمسى دائما على الحضارة فإن الحضارة كما قلنا تبنيها عقول أصحابها قبل سواعدهم ، وصحيح أن عقول كل حضارة مختلفة عن عقول الحضارات الأخرى من حيث التأثير الببىء على تلك العقول ، إنما التأثير الببىء ليس هو التأثير الوحيد بل هناك التفاعل بين الحقائق المجردة داخل عقول كل العلماء والفلاسفة فى كل العصور . وهذا التفاعل لا يتم إلا من خلال انصهار افكار عصور مختلفة داخل عقل واحد ، فلا يمكن اغفال التأثير والتأثر بين الحضارات ذات الروح المتقاربة على الأقل . ولنعود الى نفس مثالنا السابق لنر أنه على الرغم من أن الحضارة الأوربية المعاصرة قد نشأت كرد فعل للهجوم على ما سبقها من حضارات فإن أخص ما ميز هذا الهجوم أن كان فيه استخلاص لروحها التى نهضت وقويت وشكلت الحضارة الجديدة . وقد كان أكثر التركيز فى بداية عصر النهضة العلمية مركزا على أرسطو وفلسفته فكان جيور دانو برونو وديكارت وبيكون وجون ستىوارت مل وغيرهم ممن كشفوا عن عقم المنطق الأرسطى وقدموا المنهج العلمى الجديد قد نسوا أن جانباً كبيراً من الفكر الأرسطى كان علمياً ، فمحاولات علمية متعددة قامت على اكتاف أرسطو وتلاميذه فى تأسيس كثير من العلوم ، فما قام به أولئك المعاصرين لم يكن سوى تعديل لمسار أرسطو ولم يكن هدماً لما بناه بدليل أن أكثرين من مؤرخى العلم يقولون بأن أرسطو هو مؤسس الاستقراء الأول وأن واضع دعائمه المعاصرة هو فرنسيس بيكون وبعده مل (١٦) . كما أنك إذا امعنت النظر فى كل ما ساد الحضارة الغربية فترة ازدهارها وشبابها الأولى ستجد أنه قد استقى فى معظمه من الحضارة العربية السابقة عليها والتى كانت سيده الحضارات فى العصر الوسيط .

(*) انظر فى ذلك بالتفصيل كتابنا : نظرية العلم الأرسطية ، دار المعارف القاهرة ص ١٧٨ وما بعدها .

ولا نستطيع من خلال هذا أن نوافق على أن التأثير يكون في ظواهر خارجية وليس في الباطن أو المحور لأن الظاهر لا يكون الا ظاهرا لباطن ، وليس باطن الشيء الا شكلا لظاهره ولقد عبر اشبنجلر نفسه عن هذا فيما سماه بالتشكل الكاذب . فليس هذا التشكل سوى اختلاف الظاهر عن الباطن .

وليس القول بهضم التأثيرات الخارجية وجعلها منخلوقة خلقا جديدا تبعا للروح الحضارية التي تأثرت بها بناف لوجود هذا التأثير من أساسه . وليست عملية الهضم هذه الا مثبتة بشكل أو بآخر دخول هذه المؤثرات الى باطن الحضارة الأخرى التي تهضمها وتشكلها بروحها .



أهم مصادر الفصل الثامن عشر

- ١ - ١ . اشبنجلر : تدهور الحضارة الغربية : جزآن ، ترجمة أحمد الشيباني ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ .
- ٢ - ٢ . عبد الرحمن بدوي : اشبنجلر : مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٥ م .
- ٣ - ٣ . د : أحمد صبحي : في فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب ، بدون تاريخ .
- ٤ - ٤ . عبد العزيز الدوري : فلسفة التاريخ - عرض تاريخي : مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني ، العدد الثاني ، سبتمبر ١٩٧١ م .
- ٥ - ٥ . مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية : بيروت ، دار التنوير ، ١٩٨٤ م .
- ٦ - ٦ . مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ م .

(7) Whitehead A. N. : Science and the Modern World : Collins Fontana books , 1975 .

الفصل التاسع عشر

توينبى ٠٠

و « التحدى والاستجابة » .

يعد أرنولد توينبى من أهم فلاسفة التاريخ. فى عصرنا الحالى لأسباب عديدة أهمها ذلك القدر الكبير الذى تمتع به دون غيره من الموضوعية والحياد فى نظريته الى الحضارات المختلفة ، وكذلك تمتعه بمقدرة فائقة على الالمام بالمعلومات التاريخية وتكييفها مع نظريته التى ارتضاها لتفسير التاريخ ولقد تميز توينبى عن غيره من فلاسفة التاريخ بأنه كان أكثر اهتماما ببحرى الدقة فى اطلاعه على الأحداث التاريخية واستخلاص العبر منها ، فهو مؤرخ أكثر منه فيلسوف وحرصه على ذلك كان واضحا على الرغم من أن نظريته الشاملة الى التاريخ جعلته يتفوق على الفلاسفة الخالص فى استنتاجاته وتقييمه لكل الحضارات ، فمأ من فيلسوف استطاع أن يستبطن الحضارات المختلفة ويتفهم طبيعتها مثله ، فلقد عكف على دراسة تلك الحضارات حوالى نصف قرن ولم يكتف بقراءة تاريخ تلك الحضارات بل زاد على ذلك بزياراته المختلفة لبلاد العالم واثار الحضارات القديمة .

ولعل كل ذلك ساعده على أن يستبعد وينتقد كل التفسيرات الأخرى للتاريخ ويرد على ادعاءات كل مؤرخى الغرب بشأن الحضارات الأخرى وتمجيد حضارتهم ، بعدما كادت أحكام هؤلاء تستقر فى ذهnan مواطنهم . ولقد أقام توينبى نظريته الجديدة للتاريخ على أساس أن المجتمعات تكون وتنشأ الحضارات من خلال التحدى والاستجابة ولذلك فإن حديثنا عن فلسفة التاريخ لدى توينبى سينقسم الى جانبين ، جانب سلبي نتناول فيه كيف استبعد توينبى نظريات السابقين وهدم أساس نظرتهم للتاريخ ،

وجانب ايجابى نوضح فيه كيف فسر هو التاريخ من خلال نظريته فى
التحدى والاستجابة .

فولا : الجانب النقدى من نظرية توينبى :

لقد بدأ توينبى برفض عدة قضايا كانت مهيمنة على المؤرخين
الغربيين وكان ذلك من خلال اقتناعه بان وحدة الدراسة التاريخية القابلة
للفهم ليست هى دولة قومية ولا هى الجنس البشرى فى مجموعه .
ولكن هذه الوحدة هى مجموعة خاصة من البشرية يدعوها
« المجتمع » (*) .

فالمجتمعات قد يرتبط قديمها بحديثها بصلة الابوة وكذلك قد يرتبط
بعض حديثها بقديمها بصلة البنوة .

خطأ فكرة « وحدة الحضارة » :

لقد كشف توينبى ان النظرية القائلة بوحدة الحضارة ، نظرية
خاطئة تردى فيها المؤرخون الغربيون المحدثون تحت تأثير محيطهم
الاجتماعى واوحى بها مظهر الحضارة الغربية الخداع اذ استطاعت ان
تلقى شبكة نظامها الاقتصادى على جميع انحاء العالم . وتلا توحيد
العالم اقتصاديا على اساس غريب توحيده سياسيا الى نفس المدى تقريبا
وعلى نفس الاساس الغربى .

ويرى توينبى ان هذه وان كانت حقيقة ملفته للنظر الا ان اتخاذها
دليلا على وحدة الحضارة رأى سطحي لانه وان اصطبغت المصورات
الاقتصادية والسياسية بالصبغة الغربية الا ان المصور الثقافى ما يزال فى

(*) انظر الترجمة العربية التى قام بها فؤاد محمد شبل لتلخيص
سومر فيل لكتاب ارنولد توينبى The Study of History الذى اُسماه
« مختصر دراسة التاريخ » ونشرته الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية
بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٦٦ م ، الجزء الأول ،
الفصل الأول ، ص ١٩ .

جوهره على حاله منذ أن اتخذ المجتمع الغربى سبيله الى الغزو الاقتصادى والسياسى ويرجع توينبى هذا الوهم بوحدة الحضارة بما يتضمنه من افتراض نهر واحد للحضارة ليس الا - وهو الغرب - وان جميع ما عداه روافد له أو ضائع فى رمال الصحراء الى ثلاثة جذور . اولها : وهم حسب الذات وهذا امر طبيعى جدا لدى الغربيين فليسوا هم ضحايا وحدهم - كما يقر توينبى - بل عانى منه اليهود كثيرا فهم يتوهمون حتى الآن انهم ليسوا شعبا مختارا فحسب لكنهم الشعب المختار الاوحد بين الشعوب . وكان اليونان - ايضا - يطلقون على من عداهم من الشعوب لفظ « البرابرة » كما يطلق اليهود على غيرهم لفظ « الامميين » كما يطلق الغرب على من يستعمرهم لفظ « الوطنيين » .

وثانيها : وهم الشرق الراكث وهو وهم قائم على دراسة غير جدية فى نظر توينبى فالشرق الذى يعنى به هنا أى بلد واقع بين مصر والصين كان وقتا ما متقدما عن المغرب كثيرا ويبدو الآن متخلفا عنه بمراحل . ولعل ما يذكر من امثلة على ركود الشرق يمكن ان نرى مثله فى الغرب ، ففيهما معا مناطق غير متغيرة وثابتة ولا يستطيع اهلها الا محاولة التكيف مع البيئة دون التقدم أو حتى محاولة التقدم نتيجة لتغلب الظروف الطبيعية على البشر فى تلك المناطق .

وثالثها : وهم التقدم كحركة تلتزم خطا مستقيما . وهذا الوهم راجع الى تقسيم التاريخ الى اطوار (قديم ووسط وحديث) وهذا التقسيم خاطيء لانه اشبه بالجغرافيا الذى يؤلف كتابا فى الجغرافيا يسميه « جغرافية الغال » ثم يتبين بفحصه انه جميعه عن حوض البحر الابيض المتوسط واوروبا ولم يتناول فيه بقية مناطق العالم (١٠) .

(١٠) ازنولد توينبى ، نفس المرجع السابق ، الترجمة العربية : ص ٥٩ - ٦٥ .

خطأ نظرية الأجناس فى مبدا الحضارات :

ولقد قرر توينبى بعد أن تخلص وخلص غيره من الغربيين من تلك الأوهام التى كشف عنها ، قرر أن هناك عوامل حددها البعض هى نقطة بدء الحضارات فى نظرهم وهى أيضا عوامل مرفوضة فلقد رأى البعض أن العامل الايجابى الذى أخرج جانبنا من البشرية خلال الستة آلاف سنة الماضية من حالة المجتمعات البدائية الى حالة الحضارة صفة من صفات الجنس ، والجنس فى نظرهم اصطلاح يستخدم للتعبير عن توفر بعض صفات مميزة وموروثة فى جماعات معينة من البشرية . ويعتبر اللون الصفة البدنية التى يعول عليها أكثر من غيرها فى غالبية الأحوال ، المدافعون عن نظرية الأجناس من الغربيين ، وقد يفهم بداهة أن التفوق الروحى والذهنى مرتبط - نوعا ما - بالنقص النسبى فى صباغة البشرة او على اتصال وثيق به وان كان يبدو أن ذلك غير محتمل من الناحية البيولوجية .

ومهما يكن من أمر فإن أكثر نظريات الحضارة العنصرية شيوعا هى تلك النظرية التى تضع على منصف الشرف السلالة ذات البشرة البيضاء والمشرع الأصفر والعيون الشهباء والرأس الطويل التى يدعوا البعض بالانسان النوردي ويدعوا نيقتشة بالوحش الأشقر .

ويحاول توينبى تفنيد ذلك من خلال علم أصول السلالات وتحليل نتائج هذا العلم فيقول أن علماء أصول السلالات البشرية يقسمون الرجال البيض حسب صفاتهم البدنية الى ثلاثة أجناس بيضاء أسموها الجنس الالبى وجنس البحر الأبيض المتوسط ، ويوضح كيف أن كل جنس من هؤلاء قد أسهم فى بناء العديد من الحضارات فلقد أسهم النورديون فى خمس حضارات هى : الهنذية والهيلينية والغربية والمسيحية الارثوذكسية الروسية وربما الحيثية . واسهم الالبىون فى سبع وربما تسع : السومرية ، الحيثية ، الهلينية ، الغربية ، المسيحية الارثوذكسية الاصلية والفرع الروسى منها والايرانية وربما المصرية والمينووية واسهم سكان البحر الابيض

فى عشر حضارات هى : المصرية والسومرية والمينووية (⌘) والمنورية والغربية والهيلية والمسيحية الأرثوذكسية الأصلية والإيرانية والعربية والبابلية .

أما بالنسبة لتقسيمات الجنس البشرى الأخرى - كما يقتبسها توينبى عن علماء السلالات - فقد أسهم الجنس الأسمر (وتعنى به الشعوب الأفريقية فى الهند والملاويين فى إندونيسيا) فى اثنتين هما الحضارة السندية والهندوكية .

وأسهم الجنس الأصفر فى ثلاث حضارات هى : الصينية وفى حضارتى الشرق الأقصى وهما الحضارة الأصلية فى الصين والفرع اليابانى منها .

أما الجنس الأحمر فى أمريكا فقد ساهم وحده فى الحضارات الأمريكية الأربع ، أما العناصر السوداء فهى وحدها التى لم تسهم حتى الآن مساهمة فعلية إيجابية فى أية حضارة .

ولعل هذا التوزيع قد اتضح منه - كما يرى توينبى - أن العناصر البيضاء لها النصيب الأكبر . لكنه يرى أن ثمة شعوب كثيرة بيضاء لم تسهم أى مساهمة فى أى حضارة مثلها فى ذلك مثل السود سواء بسواء . بالإضافة الى أن هذا التوزيع يكشف عن أن نصف حضاراتنا قائم على أساس مساهمات أكثر من جنس واحد . وهذا يعنى أنه ليس هناك ما يبرر تلك النظرية بأن جنس ما هو الذى سبب الانتقال من البدائية الى الحضارة أو نقل العالم من الثبات الى الحركة الدافعة فى جزء بعد الآخر من أجزاء العالم منذ زمن يرجع الى مئة آلاف سنة .

(⌘) هى حضارة قديمة لمجتمع تفتحت حضارته فى كريت وانتشرت خلال القرن السابع عشر قبل الميلاد عبر بحر إيجه ثم انتشرت تدريجيا من هذه النقطة الى الأجزاء الأخرى من اليونان القارية خلال القرنين التاليين (انظر توينبى ، نفس المرجع ص ٣٩ - ٤٦) .

رفض البيئة كمؤثر لوحد لتكوين الحضارات :

تحاول نظريتا الجنس والبيئة كلاهما تعليل التباين الملحوظ في التصرف والسلوك النفسى (الفكرى والروحى) لأقسام مختلفة من البشر . وذلك بافتراض علاقة سببية ثابتة . ودائمة كالعلاقة بين العلة والمعلول بين هذا التباين النفسى وطائفة من عناصر التباين الذى لوحظ فى محيط الطبيعة غير الروحى . وتجد نظرية الجنى علة التنوع . - كما رأينا - فى اختلاف الصفات البدنية البشرية وتجده نظرية البيئة فى اختلاف الأحوال المناخية والجغرافية التى تعيش فيها المجتمعات المختلفة .

وجوهر النظريتين - كما يرى توينبى - الصلة بين مجموعتين من المتغيرات : هى فى الحالة الاولى : بالطبع والصفات البدنية . وفى الثانية : الطبع والبيئة ، ويجب أن ندلل على ثبات هذه العلاقة وحواصها أن اردنا إثبات صحة النظريتين القائمتين عليها .

ولقد رأينا من قبل كيف تداعت نظرية الجنس عندما اخترناها بهذا المعيار . ويتضح لنا كذلك أن نظرية البيئة - وإن كانت أقل مجافاة للعقل - إلا أن نصيبها من الصحة ليس بأكثر من سابقتها . ولقد اثبت توينبى بنفس المعيار خطأ تلك النظرية التى ترد نشأة الحضارة الى البيئة وقد دلل على ذلك من خلال امثلة واضحة . فإذا كانت بعض الحضارات كالحضارة المصرية وحضارة وادى دجلة والفرات قد نشأت فى وديان الأنهار فإن هناك الكثير من مناطق العالم تتماثل فى مناخها وفى ظروفها البيئية مع هاتين المنطقتين ولكن لم نر فيها حضارات ، فوادى الأردن مثلا لم يكن يوما ما مركزا لاية حضارة وكذلك وادى السند . ومتى ثبت ذلك لا يمكن اعتبار البيئة هى العامل الإيجابى الذى جلب الحضارات النهرية الى الوجود . وهذا ينسحب على العديد من البيئات الأخرى . وهذا من توينبى يؤكد خطأ ما تردد به بغير وعى عن أن مصر هبة النيل كما قال هيرودوت قديما . فالحق أن الحضارة المصرية هى هبة المصريين الذين صنعوها متحدين كل المعوقات الطبيعية .

ويتضح من ذلك انه لا الجنس ولا البيئة ... ان اخذ كل منهما بمفرده
... يمثل العامل الايجابي الذي يقطع الجنس البشري من حالة الركود الى
طريق الحضارة (**) .

رفض نظرية هيجل واتباعه للتاريخ :

لم ينقد توينبي اقارنه من المؤرخين فحسب بل امتدت مناقشاته
لاراء السابقين الى مناقشة نظريات الفلاسفة فى التاريخ تمهيدا لتقديم
نظريته الخاصة فى تفسير التاريخ فهو يناقش نظرية هيجل التى ربط
فيها بين التاريخ وفكرة الروح والتى ذهب فيها الى ان الروح تتمثل فى
مجرى التاريخ حيث تستند هذه النظرية الى مسلمة هى انه ليس للفرد
روح مستقلة وانما هو جزء من المجتمع . ومن ثم ذهبت هذه النظرية
الى تقديس المجتمع ممثلا فى الدولة . فهذه النظرية هى ما جعلت قادة
الفكر فى الحزب النازى يسعون الى تقديس المانيا فى قلب كل المانى
فقد استبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة ، لو بالأحرى عبادة اللتين وهذه
فى نظر توينبي كارثة اخلاقية حتى فى صورتها المعدلة ، وان كان هناك
جانب حق فى هذه الفكرة الخاطئة فهو ان الفرد لا يستطيع تحقيق
امكانياته الا من خلال علاقاته مع الآخرين . فوجود الروح لا يكمن فى
التاريخ الى حد يسمح بتأليه الدولة وقيام الديكتاتورية كما انه لا يكمن
خارج التاريخ الى حد يجعل جهود الحضارات الانسانية عبثا لا قيمة له
مادام اكثر الناس بدائية وقل الشعوب حضارة يمكن ان يحقق فكرة
الخلاص من اجل المساعدة فى الآخرة دون ادنى مجهود حضارى
ذنى (**) .

(*) انظر : توينبي ، نفس المرجع السابق ، الباب الثانى ، الفصل
الرابع .والذى يعرض فيه تلك المشكلات ويرد فيه على تلك الحجج التى
اعتمد عليها سابقيه فى دراستهم للتاريخ ، ص ٨٦ - ١٠٠ من
الترجمة العربية .

Toynbee (A .) . The Study of History , vol. II , (**)
Part IX, ch. 36 (Law & Freedom) , PB: 261 -- 280.

نقلا عن د . احمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

كما ينتقد توينبى أولئك الذين ينظرون الى أحداث التاريخ على انها مصادفات حيث يقولون ان المؤرخ ليس امامه الا الاعتراف بقاعدة واحدة هي الدور الذى تؤديه المصادفة والقوى الخفية فى تطور البشرية ومصائر الأمم . ويرى توينبى ان هؤلاء قد اخطأوا لأن عمل الانسان فى التاريخ ليس كذلك التى تنقض بالليل ما تغزله بالنهار ، كما ان التاريخ ليس مجرد طاحونة يديرها مسجونون دون هدف سوى تعذيبهم . ان عجلة التاريخ ليست آلة شيطانية تقتل الناس بعذاب مرمدى ولكن هناك ايقاعا ساميا يتمثل فى التحدى والاستجابة فى الانسحاب والعودة فى النكسة والنهضة فى الانشقاق والعودة (**) .

وليس المصادفة الا وجهاً من وجهى العملة التى وجهها الآخر هو الضرورة او الحتمية التى أبرزتها مذاهب عديدة مثل نظرية التطور وببت منها فكرة التقدم وتفسير هيجل للتاريخ وكذلك التفسير المادى لدى ماركس وقانون الحالات الثلاث لدى أوجست كونت .

رفض الحتمية التشاؤمية لدى اشينجلر :

ولقد رفض توينبى أيضا بعض نظريات اشينجلر رغم اعجابه الشديد به ورغم اتفاقه معه فى كثير من آرائه وفى الأسئلة التى طرحها بشأن مصير الحضارة الغربية . فقد نظر توينبى لاشينجلر على انه صاحب مذهب دوجماتيقى يؤمن بالحتمية فى اسراف ولقد نتجت تلك الحتمية التشاؤمية عن ايمان اشينجلر بنظرية التعاقب الدورى للحضارات . ويرى توينبى ان حركة التاريخ لا تدور دورانا رتبيا كدوران العجلة فاذا كان ايقاع الحركة الفلكية يتولد عنه الليل والنهار وكذلك الفصول الاربعة فذلك وفقا لقانون فلكى فى الطبيعة ولا يبرى هذا فى التاريخ فاذا كان ثمة تكرار فى حركة القوى التى تحيك نسيج التاريخ البشرى فلا يعنى ذلك انه تكرار على نمط واحد فهو ليس كدوران الماكوك اماما وخلفا فى آلة الحياكة (**) .

Ibid. ch. 38 p. 209.

(*)

(**) انظر فى نقد توينبى لنظرية اشينجلر أيضا: توينبى، مختصر دراسة للتاريخ ، الترجمة العربية ، ص ٤١٦ وما بعدها .

ولكن ذلك لا يعنى أن الحضارة الغربية مثلا تستطيع أن تتحاشى مصيرها ، فالحضارات السابقة كما يرى توينبى قد ماتت منتحرة وهذا مصير الحضارة الغربية أن قامت حرب عالمية ثالثة . فلم يكن موت تلك الحضارات قضاء وقدرًا بقدر ما كان انتحارًا إراديا .

(٢)

ثانيا : الجانب الايجابى (نظرية التحدى والاستجابة) :

لقد اتضح لنا من قبل أن بدء الحضارات لم يكن نتيجة العوامل البيولوجية أو البيئة الجغرافية كل تعمل بمفردها . فلا ريب أنه نتيجة نوع ما من التفاعل بينها جميعا . وبعبارة أخرى ليس العامل الذى نسعى للتعرف عليه لنفسه سیر التاريخ وبدء الحضارات عاملا مفردا لكنه متعدد فهو أقرب الى أن يكون علاقة .

تحدى البيئة ينتج الحضارة :

أن التغير من حالة المجتمعات البدائية الى المتحضرة إنما هو انتقال من حالة سكون الى حالة من النشاط الدينامي المتحرك ، وعلى هذا فإن انسانية الغالبية العظمى من الناس العاديين أن هى الا انسانية بدائية . وبالرغم من هذا فإن البروليتاريا (١) فى المجتمعات المتعدنية وإن لم يكن فيها جميعا باطلاق تلعب فى التاريخ دورا هاما جدا وبخاصة فى ناحية الدين .

ويملاحظة نمو الحضارات وكيفية تفككها أصبح مفهوم التحدى والاستجابة لدى توينبى أهمية خاصة . ذلك أن النمو والتفكك يتوقفان

(١) البروليتاريا : يقصد بها توينبى غير ما تعنيه بها النظرية الاشتراكية فهى فى النظرية الاشتراكية طبقة العمال الخاضعين للاستغلال من الرأسماليين أما فى روما القديمة التى استعارها منها توينبى فهى تعنى طبقة المواطنين المعدمين المنجبين للدرية أى عامة الشعب .

كلاهما على أساليب الاستجابات ومداها ، وعلى مدى ما تصيبه من نجاح أو فشل إزاء تحديات البيئة الفيزيائية والاجتماعية ، وذلك أن التاريخ لم تحدد الأحوال الاجتماعية وحدها .

ويركز توينبى على التأكيد على الاستجابات المتولدة باطنيا . فقد يتوقف النجاح أو الفشل على صرامة التحديات المرتبطة بقدرات وقوى من يستجيبون ، فهناك تحديات تنطوى صرامتها على السلامة وهى تدعو الشخص البشرى المتعرض للمحنة الى استجابة خلاقة ، على أن هناك أيضا تحديات ذات صرامة جارفة لابد أن يخضع لها الضحية البشرية ، وإنك لتجد أشد التحديات اثارة فى موقع متوسط بين نقص الصرامة والامراف فيها .

ولا شك أن هناك فارقا قاطعا بين عمليات النمو والتفكك . ففى النمو يوجد تحد يثير استجابة ناجحة تولد تحديا جديدا . يبعث استجابة ناجحة أخرى . وهكذا دواليك حتى يشرف الأمر على انهيار . وإما فى التفكك فالتحدى يثير استجابة فاشلة ، تنتج محاولة أخرى تتمخض عن أخفاق آخر ، وهكذا حتى يستشرف الأمر الانحلال .

ولتحديات البيئة الفيزيائية علاقة كبيرة بتكوين الحضارات المختلفة . فالحضارة للصحية هى التى لم تكن فقط حضارة راحة سكونية (استاتيكية) ، فالدعة للعدماء الحضارة وهى شئ تمنعه الطبيعة الفيزيائية للى عدما . ولابد للناس من القيام بجهود مستمرة لكى يصونوا - من حصص الطبيعة وهجمات المضة - ما اكتسبوه منها .

ويضرب توينبى بطول مراسقه التاريخ أمثلة فردية وحضارية على نظريته ، فقد رأى أن الحضارة ازدهرت فى مناطق سوريا الجرداء لا فى مناطقها الخصبة ، كذلك كانت دلتا النيل - قبل نشأة الحضارة المصرية القديمة - مغطاة بالمتنقعات والأدغال فغزل المصري القديم فيها حتى صلحت لقيام الحضارة . فالظروف الصعبة لا السهلة هى التى تستحث

الانسان على التحضر ، بل ان رقة العيش حائل دون قيام الحضارة
اذ الشدائد وحدها هي التى تستثير الهمم .

وقد دلت توينبى على ذلك باستقراء الحضارات المختلفة . فجميع
جماعات المستعمرين المختلفة فى امريكا الشمالية كان عليها مجابهة تحديات
شديدة صادرة من بيئاتها . فكان على الفرنسيين ان يواجهوا فى كندا
فصول شتاء تكاد تكون قطبية ، وان يواجهوا فى لويزيانا تقلبات نهر يكاد
يقارب فى غدره . وتدميره النهر الاصفر فى الصين . فتاريخ امريكا الشمالية
يلتصصحة للنظرية القائلة بانه كلما كانت المشقة عظيمة كبر الحافز .

ويعود توينبى ليتحدث عن حوافز مختلفة دون النظر الى طبيعة
الأرض فى حد ذاتها ، فمثلا يتحدث عن هل يترتب على كشف ارض
جديدة - فى حد ذاتها - أى اثر حافز ؟ وقد جاء الرد بالاجاب فى
اسطورة الطرد من جنة عدن . وفى اسطورة الخروج من مصر . فان آدم
وحواء بخروجهما من الجنة الساجرة الى دنيا العمل اليومى قد جاوزا
اقتصاد الانسان البدائى القائم على جمع الطعام وانجبا مؤسسى حضارة
زراعية واخرى رعوية(*) . وان بنى اسرائيل بخروجهم من مصر قد
انجبوا جيلا عاون فى ارساء قواعد الحضارة السورية .

واذا تحولنا من الاساطير الى تاريخ الاديان . لفينا ما يؤكد هذه
التخمينات . فقد آتت اسمى للتعبيرات لكل من العبرانيين والدينيين السوريين
والهندي ثمارها فى الأرض الجديدة التى تنتمى اليها هذه البلاد الغربية
كشاهد صدق على صحة القول بان لا كرامة للنبي فى وطنه ولا فى
بيته (**) .

وينتقل توينبى من البيئات الطبيعية كحافز الى استعراض ميدان
البيئات البشرية التى اما ان تكون بيئة خارجية او اجنبية . ويسمى توينبى

(*) تتمثل الزراعة فى قابيل . والرعوية فى هابيل .

(**) راجع : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الاول ،

ص ١٦٤ وما بعدها .

هذا الحافز حافز الضربات المفاجئة . فهل تلك الضربات المفاجئة يمرى عليها انه كلما عظم التحدى عظم العامل الحافز ؟

فما الذى يحدث عادة عندما ينهزم بناء الامبراطوريات المبتدئون فى منتصف عملهم ؟ هل يلبثون هاجعين حيث سقطوا ام هل ينهضون مرة اخرى بقوة مضاعفة من فوق 'مهم الأرض ؟

وتدل الامثلة التاريخية من خلال استقرارات توينبى على أن السبيل الأخير هو السبيل المعتاد . واقرّب مثال يضربه توينبى على ذلك من عصرنا الحاضر وضحت هذه الدورة بطريقة مؤلة للغاية ومعروفة . فالهزيمة الألمانية فى حرب ١٩١٤ - ١٩١٨م وزيادة وطأة هذه الهزيمة بسبب احتلال الفرنسيين لحوض الروهر فى ١٩٢٣ / ١٩٢٤م قد ادى الى الانتقام النازى الشيطانى وإن كان عقيما .

على أن المثال التقليدى عن تأثير الصدمة كعامل حافز يتجلى فى رد فعل آثينا على اجتياح الامبراطورية الفارسية لها خلال سنة ٤٨٠ - ٤٧٩ق.م فلقد تناسبت اثتفاضة آثينا مع شدة ما كابدته من الآم حتى انتصرت انتصارا نهائيا ساحقا على الفرس فى موقعة سلاميس البحرية ولا يستغرب ان تصبح الصدمة التى لثارت هذه الروح التى لا تقهر فى الشعب الاثينى مقدمة مآثر فريدة فى تاريخ البشرية لسناتها وغزارتها وتعددتها .

ومن الحوافز الأخرى حافز الضغط الخارجى الذى يكون على شكل تهديد مستمر يشكل قوة ضاعطة على المجتمع ، فغزو الحضارة الهيلينية ادى فيما بعد الى ازاحة الاسلام لها من سوريا ومصر ثم القضاء على الدولة الرومانية . والضغط المتصل من قبائل النوبة والجنوب وقبائل ليبيا فى الغرب بين الألف الرابعة والثانية قبل الميلاد كان حافزا لقيام الحضارة المصرية القديمة واستمرارها .

(١) توينبى ، نفس المرجع ، ص ١٨١ - ١٨٥ .

ولا يؤدي تحدى العدوان المتمثل في الغزو أو التهديد الخارجى الى مجرد الاستجابة بطرد الغازى أو التخلص من القوة الضاغطة على الحدود بل قد يدفع الى الانتقام أو القصاص ولبس القصاص دائما من قبل الثار فقط وانما يمكن تفسيره ميكولوجيا بأنه تعويض سواء على المستوى الفردى أو الجمعى . ومز هنا يتحدث توينبى عن حافز النقم فعندما تقع نعمة على عضو حى وحده دون الأعضاء الآخرين فى نفس نوعه - وذلك بفقد القدرة على استخدام عضو معين فى الجسم أو ملكة معينة - يصبح فى مكنته الاستجابة الى هذا التحدى بالتخصص فى استعمال عضو آخر أو ملكة أخرى حتى يبرز أقرانه فى ميدان النشاط الجديد ، فالعاهات تستثير فى أصحابها ما يدفعهم الى التفوق فى مجال عجزهم فالأعمى العاجز عن القتال يكون شاعرا يردد الجنود أناشيده الحماسية . والأعرج فى الحروب يصنع الدروع . كذلك استطاع بعض الرقيق الاستجابة الناجحة للتحدى ، فعلى المستوى الفردى كان ابكتيتوس العبد الرواقى الأعرج يعلم فلسفته أبناء الأمر الرومانية الراقية ، وعلى المستوى الجمعى اعتنقت الدولة الرومانية منذ عهد الامبراطور قسطنطين ديانة كان المبشرون بها فى نظر الرومان من الرقيق فكان نهر بردى السورى تصب مياهه فى نهر التيبر * .

(٣)

الوسط الذهبى بين الافراط والتفريط فى التحدى والاستجابة :

بعد ما اثبت توينبى أن الحضارات تتوالد فى البيئات التى تتسم بالمشقة غير العادية والتى لا تتمتع بسهولة الحياة فيها بسهولة غير مالوفة وذلك فيما عبر عنه بأنه « كلما عظم التحدى اشتد الحافز » من خلال ما قدمه من عرض - اشرنا اليه - للاستجابات التى استثارها خمسة انواع

* يقصد توينبى هنا : أن الشعب الغالب (الرومان) قد اعتنق ديانة الشعب المغلوب (السورىانى) .

من الحوافز هي : البلاد الشاسقة ، الأرض الجديدة ، الضربات ،
الضغوط والنقم .

حاول بعد ذلك أن يبحث عن مدى صحة ذلك القانون - صحة مطلقة
فتساءل في بداية الفصل الثامن (١٠٠) : من الجزء الاول هل لوزدنا - شدة
التحدى الى ما لا نهاية يمكن أن ضمن بذلك اشتداد الحافز الى ما لا نهاية
وزيادة غير متناهية في الاستجابة ان قول التحدى بنجاح ؟ أو هل تبلغ
نقطة تؤدي بعدها الشدة المتزايدة الى معقول متناقض ؟

واستطاع من خلال الامثلة أن يصل الى أن « عظم التحديات حفزا
يوجد في متوسط بين التفريط والافراط في الشدة » . وذلك لأن هناك حالات
تتم بطرفها في عملية التحدى والاستجابة . فهناك تحديات شديدة
حفزت لاستجابات ناجحة جدا . فمدينة البندقية شيدت على اعمدة غرست
في الطين على شواطئ بحيرة ضحلة ملحه لكنها فاقت في القوة والثراء
والمجد جميع المدن التي بنيت على الأرض الصلبة . واحيانا كثيرة ما تكون
شدة الموقع فيها تعتبر تحديا بل نجد ان «خذنا في الاعتبار الجانب
البشرى من التحدى الضربات ، الضغوط ، النقم لأن هذا الموقع هو الذي
يحفظ المدينة من المحن البشرية التي تتعرض لها من جيرانها ، فمدينة
البندقية بقياما على ضفافها الطينية وانعزالها عن القساسة بفضل
بحيراتها الضحلة قد نجت من الاحتلال العسكري الأجنبي طوال قرابة
الف سنة (٨١٠ - ١٧٩٧ ميلادية) .

ولقد حدث أن جماعات كثيرة فشلت في الاستجابة لتحديات معينة
الا أن ذلك لا يدل على شيء لأن الاستقصاء قد اظهر - كما يقول توينبي -
أن كل تحد من التحديات التي نالت في النهاية استجابة طاقرة قد خيب
بوجه عام أهل المستجيبين اليه أو عظمهم واحدا بعد الآخر قبل أن يأتى

(١٠٠) انظر : توينبي ، مختصر دراسة للقارخ ، الترجمة العربية
ص ٢٣٣ وما بعدها . .

في النهاية دور المستجيب المنتصر لحقول الحلبة في المرة المائة أو الآلاف ،
فمثلا خيب التحدى الطبيعى لغاية أوروبا الشمالية 'مل الرجل البدائي
خيبة كبيرة حينما يفتقر الى ادوات قطع اشجار الغابة ويجهل كيفية
الاستفادة من تربتها في الزراعة-واقصر على أن يقعد القرفصاء على
الكتبان الزمالية. والهضاب الجيرية كما تدل آثاره القديمة .

بيد أن تجربة الانسان البدائي لا تدل على أن تحدى غابة أوروبا
الشمالية كان زائدا عن الحد بمعنى أنه كان يستعصى على القوة البشرية
الاستجابة اليه استجابة فعالة .

وإذا حاولنا تطبيق ذلك على البيئة البشرية لعينا نفس الشيء أذ
نجد أن التحدى الذى يهتم مستجيبا يتضح فيما بعد - بفضل انتصار استجابة
منافس تال - انه لا يستعصى على الهزيمة . ويضرب توينبى مثلا على
ذلك اقتحام الحضارة الهلينية للعالم السورى - أبان حملة الاسكندر
الأكبر - فقد مثل هذا تحديا مستديما للمجتمع السورى . وأمام هذا
التحدى قام المجتمع السورى بعدة محاولات للاستجابة له . وكان لهذه
المحاولات جميعها طابع مشترك . اذ اتخذ رد المناهض للهلينية واسطة
لنفسه - في كل مرة - شكل حركة دينية . لكن اختلفت ردود الفعل هذه
فعلى حين اخفقت ردود الفعل الزرادشتية واليهودية والنسطورية*
والميتوفيسية* . نتج رد الفعل الاخلاقى :

* مذهب اسمه نسطوريوس (+ ٤٥٠ م) وينكر فيه على السيده
مريم لقب « أم الاله » بل يعتبرها أم المسيح الانسان ، فالمسيح في المذهب
النسطورى مجرد انسان خلقته الكلمة الالهية وينحصر المذهب الآن في
طائفة الكلدان في العراق .

* انتشر هذا المذهب الميتوفيسى في القرن الخامس الميلادى
كرد ، فقل ضد النسطورية ، ويؤمن بأن للمسيح طبيعة واحدة هي الطبيعة
الالهية . وينكر من ثم الطبيعة البشرية . ويؤمن بهذا المذهب في الوقت
الحاضر اقباط مصر ومسيحيو اثيوبيا .

فقد كان رد الفعل الزرادشتي واليهودي محاولتين لمحاربة نفوذ الهلينية بمساعدة الديانات التي كانت سائدة فعلا قبل المدخلة الهلينية ، ففى ظل قوة الزراد شتة ثار الايرانيون فى المنطقة الشرقية من الحضارة السورية ضد الهلينية وطردوها - فى غضون قرنين من موت الاسكندر - من جميع المنطقة الواقعة شرق الفرات - على أن رد الفعل الزراد شتى قد وصل أقصى حدوده عند هذه النقطة ، وانقذت روما الهلينية بقية فتوحات الاسكندر كذلك لم ينجح رد الفعل اليهودى الذى تمثل فى انتفاضة داخلية قادها المكابيون . وهى محاولة رنت الى تحرير الجزء الغربى من موطن الحضارة السورية - على مدى الرؤية من البحر الأبيض المتوسط - لكنها خسرت خسرانا مبينا . فلقد ثارت روما لانتصار اليهود المؤقت على السلوقيين - أتباع قائد الاسكندر الأكبر المدعو سلوقوس الذى استقل بفارس بعد موت الاسكندر - فطحن الجماعة اليهودية فى فلسطين فى الحرب الرومانية اليهودية الكبرى (٦٦ - ٧٠ م) وسحقها سحقاً .

أما عن رد الفعل النسطورى والمينوفيسى ، فقد كانا محاولتين متعاقبتين لاستخدام سلاح طرقة لنفسها الحضارة الهلينية الدخيلة ، ويتكون السلاح من مزيج من معدن هلىنى وآخر سورى . ففى مرحلة التوفيق للمسيحية الأولى ، اصطبغ جوهر الروح الدينية السورية بالطبع الهلىنى الى حد جعله ملائما للنفوس الهلينية وغير ملائم للنفوس السورية . وكان المذهبان الدينيان : النسطورية والمينوفيسى محاولتين لتجريد المسيحية من الصيغة الهلينية الا انهما اخفقتا كردى فعل ضد المدخلة الهلينية . فكان ان جرقت النسطورية ذليلة صوب الشرق الى ما وراء الفرات . واحتفظت المينوفيسى بمركزها فى سوريا ومصر وأرمينيا بفوزها بقلوب فلاحين لم يسبق اصطباغهم بالطابع الهلىنى ولكنها لم تستطع ان تحول انتشار الارثوذكسية والهلينية . أما رد للفعل الاسلامى فكان نجاحه ساحقا اذ لم يقدر للامبراطور هرقل أن يذوق الموت الا بعد أن رأى جيش عمر خليفة النبى محمد يفد الى مملكته ليبطل تماما

والى الابد فعل جميع من طبعوا الانحاء السورية بالطابع الهليني ابتداء
من الاسكندر فصاعدا .

ولقد وفق الاسلام فيما فشل فيه سابقوه لأنه استكمل عملية الطرد ،
طرد الهلينية من العالم السوري ، كما عاد وادمج في الخلافة العربية
الدولة العالمية السورية التي اختزل الاسكندر الأكبر حياتها بقسوة قبل
أن تستكمل رسالتها . واخيرا منح الاسلام للمجتمع السوري بعد طول
الانتظار - عفيدة دينية عالمية أصيلة . فعاون المجتمع السوري بعد
انقضاء قرون من توقف حيويته على أن يلم الروح وهو متأكد أنه لن
يزول دون أن يخلف عقبا - اذ غدت العقيدة الاسلامية البريقة التي بزغت منها
في حينها الحضارتان العربية والارمانية .

ولقد برهن توينبي من خلال تلك الأمثلة على أن التحدى الشديد
قد يولد اما استجابة ناجحة في احيان أو يحدث استجابة فاشلة في احيان
أخرى . ولكن هذا ليس صادقا دائما لأن شدة التحدى قد تبدو واضحة
لا يمكن التغلب عليها في البداية ثم بوسيلة ما يمكن حدوث الاستجابة
الناجحة .

ولعل هذا ما جعل توينبي يتساءل عن نمو الحضارات وهل اذا
ما انبعت حضارة - على شريطة عدم قتلها في نموها كما حدث بالنسبة
لحضارات عقيمة ماتت قبل أن تنمو - يكون من المتوقع أن يكون نموها
امرا مفروغا منه ؟

وبعبارة أخرى هل نلاحظ - كمسألة تاريخية مقررة - أن الحضارات
التي تقلبت على اخطار الميلاء والطفولة المتتالية تنمو كلها دون استثناء
نموا ثابتا مقررا الى مرحلة الرجولة بمعنى أن تسيطر على أسلوب
حياتها والبيئة التي تعيش فيها سيطرة تامة ؟

ولقد قرر توينبي من خلال ما تقدم ومن خلال دراسة مستفيضة
أن بعض الحضارات لا يبلغ مرحلة الرجولة ، فبالاضافة الى الطبقتين

الثلاث لوحظت فعلا - الحضارات المتطورة والحضارات العقيمة - توجد طبقة ثالثة لخرى يسميها بالحضارات المتعطلة وهى تلك التى ظلت على قيد الحياة لكنها أخفقت فى متابعة نموها مثل الاسكيمو والبدو والعثمانيون والاسبراطيون فقد انجزوا - على حد ما يقرر توينبى * - ما وفقوا الى انجازه بفضل طرحهم جانبا مسألة التباين الغير المحدود فى الطبيعة البشرية وافترضهم وجود طبيعة حيوانية فى البشر عوضا عن طبيعتهم البشرية وقادهم هذا الافتراض الى طريق الانحلال .

وافترض تلك الطبيعة الحيوانية فى البشر يتضح لدى الاسكيمو فى انه فى هذا المجتمع ثمة طائفتان : الصيادون البشر ومساعدوهم ذوو الأنياب والأظافر . فلقد استحال كلب الاسكيمو وكذلك الحصان فى المجتمع البدوى الى اشباه آدميين . فاصبح المجتمع البشرى فيهما (المجتمع البدوى والأنكيمو) به ثلاث طوائف : الرعاة البشر والحيوانات المساعدة والمنشائية .

وفى المجتمع العثمانى ما يعادل هذه الطوائف مع احلال الكائنات البشرية محل الحيوانات ، فبينما يتكون الكيان الاجتماعى البدوى من اجتماع البشر والحيوانات ، فى فرد ولا يتأتى لها العيش دون مشاركة بعضها بعضا ، نجد الكيان الاجتماعى العثمانى يتكون - على العكس - من تفريق الناس المتجانسين تجانسا طبيعيا ، الى طوائف بشرية تعامل كما لو انها تنتم الى انواع مختلفة من الحيوانات . وهذا ماسار بهذه الحضارات الى الانحلال - كما اثرنأ - على الرغم من أن التحدى فيها كان متكافئا مع الاستجابة .

وتوحى النظرة القصيرة بأن ذلك الحدى هو أصل التحديات استشارة الى أبعد حد يمكن بصويره . ففقد تولد عن تحديات الاسكيمو والبدو والعثمانيين والاسبراطيين ، اعصافا فذة ، لكن هذه الاحتمال قد خضعت لنقمة قتالة تمثلت فى تعطل تطورها .

ولهذا فإن وجهة النظر الطويلة الأمد توضح لنا ان تلبية الاستجابة في أسرع صورة لا ينهض - بصفة عامة - دليلا قاطعا على مثالية التحدى من ناحية استثارته - فى النهاية - لاقوم استجابة • لان التحدى الامثل ، ليس هو ذلك التحدى الذى يقتصر على استثارة الطرف المتحدى لينجز استجابة ناجحة بمفردها • ولكن ذلك التحدى الامثل هو ما يشتمل على كمية الحركة التى تحمل الطرف المتحدى خطوة أبعد من استجابة ناجحة بمفردها ، تخمله من مرحلة استكمال الاستجابة الى مرحلة صراع جديد ، من مشكلة واحدة حلت ، الى مواجهة أخرى • أى من حالة الين الى مرحلة اليانج * كرة أخرى •

فإذا كان يقدر لارتقاء الحضارات أن تتبع عملية تكوينها ، فلن تكفل ذلك وحدها الحركة المتناهية ، من الاضطراب الى استعادة التوازن • لأنه لى تتحول الحركة الى ايقاع متكرر متواتر ، لابد من توافر انبلاخ حيوى : الذى يحمل الطرف المتحدى عبر عملية التوازن الى مرحلة زيادة فى رجحان الميزان ، تعرضه الى تصد جديد يلهمه استجابة غضة ، على صورة مزيد من التوازن ، ينتهى بمزيد من رجحان الميزان • وهكذا دواليك ، فى عملية ارتقاء ، يحتمل أن تظل الى ما لا نهاية •

وهذا الانطلاق الذى يترتب عن سلسلة من عمليات رجحان الميزان ، يمكن تقصيه فى سير الحضارة الهلينية ، من بدء تكوينها الى أن بلغت ذروة ارتقائها فى القرن الخامس قبل الميلاد * * *

(*) راجع ما كتبه الاستاذ فؤاد شبل فى بحثه «فلسفة الين واليانج» بمجلة تراث الانسانية ، المجلد الرابع ، أغسطس ١٩٦٦م ، ص ٩٣-١٠٥ حيث يبين أن حالة الين تمثل السكون بينما تمثل حالة اليانج الحركة ، وهما اصطلاحان صيين استعارهما توينبى •
(*) راجع : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٣١٣ وما بعده •

طبيعة ارتقاء الحضارات :

يحدث الارتقاء حينما تصبح الاستجابة لتحد معين ، لا ناجحة في نفسها فحسب لكنها تستثير تحديا اضافيا يقابل باستجابة ناجحة . وهذا الارتقاء له مظاهره المختلفة الظاهرة والباطنة ففى الكون الأكبر Macrocosm يتبدى الارتقاء على هيئة تفوق متتابع على البيئة الخارجية ، اما فى حالة الكون الأصغر Microcosm أى الانسان يتبدى الارتقاء على هيئة تقرير المصير أو ترابط ذاتي (ب) .

فلمة نوعان من السيطرة المتزايدة ، الاول : سيطرة على البيئة المبادية تتكشف عن تحصيلات فى الأسلوب التكنولوجى المادى . والثانى : سيطرة على البيئة البشرية التى تتخذ عادة شكل غزو الشعوب المجاورة . بيد أن توينبى لا يعتبر التوسع السيامى والحرى أو تحسين الأسلوب الفنى ، قاعدة مناسبة تكفل قياس الارتقاء الحقيقى للمجتمع . فان التوسع الحرى هو عادة مظهر نزعة حربية تعتبر بدورها قرينة على تدهور المجتمع لا ازرقائه .

وكذلك لا تبدى التحسينات التكنولوجية سواء كانت زراعية أو صناعية سوى ارتباطا قليلا - أو لا شئ البتة - بينها وبين الارتقاء الصحيح . بل أن ارتقاء الأسلوب الفنى قد يكون قائما حينما يكون التحضر الفعلى فى مرحلة انحطاط والعكس بالعكس .

فقوام الارتقاء الحقيقى - كما يرى توينبى - أنه عملية يطلق عليها

(ب) انظر : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٣١٧ وما بعدها حتى ص ٣٨٥ من الجزء الأول ، وفى اغلب هذه الصفحات يتحدث توينبى عن دور الأفراد العظماء فى التاريخ البشرى أمثال القديس بولس والقديس بنديكت وسانت جريجورى الكبير ويوذا ومحمد (ﷺ) ومكافيللى ودانتى .

كلمة « التسمى » التى تعنى لدبه التغلب على الحواجز المادية .
وتعمل عملية « التسمى » على اطلاق طاقات المجتمع من عقالها
لتستجيب للتحديات التى تبدو بعد ذلك داخل النفس اكثر منها خارجها ،
اى انها روحانية الطابع اعظم منها ماديته .

ولكن ما هى علاقة المجتمع بالفرد فى ظل عملية الارتقاء التى
انتهى توينبى الى تقرير ان « التسمى » اساسها ؟

ثمة رايان شائعان ، الاول يجعل من المجتمع مجرد حشد
من ذرات هى الافراد . اما الثانى فيعتبر المجتمع كائنا حيا وما الافراد
الا لجزء منه ولا يدركون الا اعضاء او خلايا فى المجتمع البشرى ينتسبون
اليه .

وهذا ما لا يرضى عنه توينبى ، فان المجتمع عنده نظام للعلاقات
بين الافراد ولا يتأتى للكائنات البشرية ان تحقق وجودها الحقيقى الا
بتفاعلها مع رفاقها . وهنا يكون المجتمع ميدان عمل عدد من الكائنات
البشرية . على ان الافراد هم « مصدر الفعل » . ذلك لان جميع اسباب
الارتقاء تنبعث عن افراد مبدعين او اقلية صغيرة من الافراد ويتكون
عملهم من جزئين : الاول ، تحقيق الهامهم او كشفهم مهما يكن من أمره
والثانى ، هداية المجتمع الذى ينتمون اليه الى سبيل الحياة الجديدة
هذا . ويتأتى . من الناحية النظرية . حدوث هذه الهداية بطريق او
بآخر اما بتعريض الجميع للتجربة الواقعية التى حولت الافراد الى مبدعين
واما تقليد الناس لمظاهر الهداية الخارجية اى الهداية بفضل المحاكاة .

ويعتبر الطريق الاخير . من الناحية العملية . هو مجال الاختيار
الموحد المفتوح امام جميع الافراد ما عدا اقلية بسيطة من الجنس
البشرى . وان المحاكاة هى طريق مختصر لكنه طريق فى وسع عامة
الناس جميعا ان يسلكوه فى افرزعمائهم ليصلوا الى مرتبة الارتقاء .

وظاهر ان الارتقاء . وفقا لما سبق . يتضمن تمايزا بين افراد

المجتمع الذى يسير فى مرحلة النمو اذ ستبرز بعض الاجزاء استجابة ناجحة فى كل مرحلة . وسينجح بعضها فى تتبع خطاها بفضل المحاكاة . وسيفشل بعضها فى تحقيق الاصاله او المحاكاة على السواء ، ومن ثم تتهاوى . وسيكون ثمة تمايزا آخر بين مصائر المجتمعات اذ من الواضح ان للمجتمعات المختلفة سمات مختلفة ، اذ يتفوق بعضها فى الفن ، والبعض فى الاستنارة الدينية ، والآخر فى الابتكارات الصناعية ، بيد ان غاية الحضارات تتماثل فى جوهرها مثلها مثل البذور من نوع واحد ، فلكل حبة مصيرها ، لكن ييخرها جميعا « باذر » واحد ليجتنى نفس المحصول (١٠) .

(٤)

انهيار الحضارات - اسبابه وكيفيته :

يرى توينبى ان مشكلة انهيار الحضارات اشد وضوحا من مشكلة ارتفاعها ، وتكاد تتمثل فى وضوحها مع مشكلة تكوينها .

فقد برز فعلا الى الوجود حتى الان حوالى ثمانية وعشرين حضارة ، وهذا العدد يتضمن الحضارات الخمس المتعطله (التي اشرنا اليها من قبل) مع التغاضى عن الحضارات العقيمة .

وهذه الحضارات - اذا ما مضينا قدما فى الحراسة - نجد ان ثمانية عشرة منها قد ماتت فعلا ووريت القراب . اما العشر الباقية فهي : حضارة المجتمع الغربى ، الكيان الرئيسى لحضارة المسيحية الاثروذكسية ، وغصينها فى روسيا ، حضارة المجتمع الاسلامى ، حضارة المجتمع الهندى ، الكيان

(١٠) راجع : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٤٠١ - ٤٠٥ .
وانظر : المقدمة التى كتبها فؤاد شبل المترجم عن فلسفة التاريخ عند توينبى ، بالنجز الزايع من ترجمته العزيمه المختصر دراسة للتاريخ « لتوينبى » الذى نشرته مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعنة الثانية ١٩٦٥ م ص ١٢ - ١٤ .

الرئيسي من مجتمع الشرق الأقصى في الصين ، وغصينه في اليابان . ثم الحضارات الثلاث المتعطلة للبولونيزين(*) ، والاسكيو والبدو .

ويبدو استقصاء هذه الحضارات ان مجتمعي البدو والبولونيزين ، هما الآن في سكرة الموت . وأن سبعا من الثمان الباقية هي جميعها - بدرجات متفاوتة - تحت تهديد : اما الابداءة او الاندماج في المجتمع اثنان . ١. الحضارة الغربية . ، وثمة فضلا عن ذلك لما لا يقل عن ست من هذه الحضارات السبع(*) ، تحفل فعلا اثار الانهيار والانحدار صوب للتعطل(*) .

ويمكن اجمال طبيعة الانهيار الحضاري في نظر توينبي في ثلاث نقاط : اولها اخفاق الطاقة الابداعية في الاقلية المبدعة ، وعندئذ تتحول تلك الاقلية - التي كانت تفتن بها الغالبية فتحاكيها فتسير في طريقها الى الارتقاء بفضل هذه المحاكاة - الى اقلية مهيمنة تسعى الى الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به ، باستخدام القوة ويحدث ذلك التغير في طابع العنصر الحاكم انشقاقا في البروليتاريا الداخلية والبروليتاريا الخارجية .(*) .

(*) هي حضارة قامت في جنوب شرق المحيط الهادي اسسها سكان جزيرة ايستر من ذوى الشكل البوليني . انظر : توينبي ، الجزء الاول من « مختصر » ص ١٣٧٠ ، ٣٧٦٠ اما بقية للضمس حضارات المتعطلة فهما العثمانيون الاسبرطيون .

(***) الاستثناء هو حضارة الاسكيو التي تعطل نموها ابان طفولتها .

(****) راجع : توينبي ، الترجمة العربية للمختصر ، الجزء الاول ص ٤٠٩ وما بعدها حيث يرى توينبي ان الحضارات الست الغير غربية والتي ما تزال تعيش حتى الآن قد تصدعت داخليا قبل ان تتحلل بفعل هجوم الحضارة الغربية عليها من الخارج .

(*****) يقصد توينبي بالبروليتاريا الداخلية طبقة عامة الشعب في المجتمع ، اما البروليتاريا الخارجية فهي الشعوب التي تحيط بذلك المجتمع .

أما ثانياً هذه النقاط فيثقل في ثورة الغالبية المحكومة (البروليتاريا)
الداخلية (على صغيان الأقلية الحاكمة بسحب ولائها ، والعدول عن
محاكاتها بعد قصور طاقتها الإبداعية . ويتمثل ثالث هذه النقاط في
فقدان الوحدة الاجتماعية في المجتمع بعد فقدان الثقة بين أقلية المجتمع
الحاكمة وأغلبيته المحكومة .

وهكذا فإن توينبى يرى - على عكس أولئك الذين يرون حتمية
الفناء لعوامل متعددة(*)- أن المجتمع هو الذى يجلب على نفسه عوامل
الانهيار قبل أن يجلبها عليه غزو خارجى ، تماماً كالملتحر الذى اعتدى
عليه خصم له عقب شروعه فى الانتحار فجاءت وفاته نتيحة ما أصابه به
خصمه ، أن أقصى ما يفعله الغزو الخارجى هو توجيه ضربة قاضية الى
مجتمع يلفظ أنفاسه الأخيرة . وهذا هو سبب انهيار الحضارات التى
اندثرت ولم تقم لها قائمة . أما حدوث العدوان الخارجى على مجتمع
فى مرحلة نموه فإنه يشكل تحدياً يستثير طاقاته الكامنة وعوامل الإبداع
فيه .

ويرى توينبى أن الانهيار يعقبه تحلل يصيب الحضارات ، إلا أن
توينبى يطلق على التحلل اسم التخجر . وهذا التحلل أو التخجر
أوضحه من خلال الحضارة المصرية القديمة .

فانه بعد انهيار المجتمع المصرى تحت العبء الجسيم الذى فرضه
عليه بناء الأهرام ، وبعد أن اجتاز هذا المجتمع مراحل الانحلال الثلاث
أى : عصر اضطرابات - دولة عالمية - فراغ ، نجد هذا المجتمع المشرف

(*) فقد رأى بعض المفكرين الوثنيين والمسيحيين القدامى أن مبعث
انهيار الحضارة تشيخ الكون ، بينما اعتنق اشبنجلر فكرة أن المجتمعات
كالكائنات الحية يسرى عليها الفناء ، ورأى افلاطون فى طيمارس أن التاريخ
يكرر نفسه أى أن التاريخ أجدر بصفة عامة أن يكون « إعادة أحداث »
منه أيراد سير ، والبعض الآخر رأى أن انهيار الحضارة يأتي من العدوان
الخارجى الشديد راجع : توينبى ، الجزء الأول ، الفصل الرابع عشر ،
ص ٤١٤ - ٤٢٧

على الموت بشكل واضح ، يرتحل بفته - عكس المنتظر - في اللحظة التي كاد يستكمل خلالها سُر حياهه '، بيد أن المجتمع المصرى أبى عند هذه اللحظة أن يموت ، ومضى يضاعف فترة حياته ، وإذا ما حسبنا مقياس زمن المجتمع المصرى لحظة رد فعله الاستثنائى ضد الغزاة الهكسوس فى ابان الربيع الاول من القرن السادس عشر قبل الميلاد ، حتى طمس آخر معالم الثقافة المصرية فى القرن الخامس الميلادى ، نجد أن فترة الالفى سنة هذه تبلع استدامتها مجموع طول ميلاد المجتمع المصرى مع ارتقائه وانهيائه ، الجانب الأعظم من فترة انحلاله . وتحصب هذه الفترات مجتمعة ، من تاريخ إعادة توكيد المجتمع المصرى نفسه فى ابان القرن السادس عشر قبل الميلاد ، حتى انبعائه لأول مرة فوق المستوى البدائى ، فى تاريخ ما - غير معروف - خلال الالف الرابعة قبل الميلاد . بيد أن حياة المجتمع المصرى فى غضون النصف الثانية من بقائه - كانت نوعا من « الموت فى الحياة » . وفى خلال هاتين الالفى سنة اللتين تعتبران زائدتين عن المقدر فى حياة المجتمع المصرى ، أخذت حضارته التى حفلت بحياتها الجارية بالحركة والمعنى ، تتباطأ فى فتور وتعطل . وفى الواقع عاش المجتمع المصرى بفضل صيرورته متحجرا .

ويعتبر توينبى ميزان التحلل الحضارى فى انقسام الجسم الاجتماعى الى : اقلية مهيمنة - بروليتاريا داخلية - بروليتاريا خارجية (**) .

فاما الأقلية المسيطرة فانها تلك الطبقة المبدعة التى كانت أغلبية المجتمع تقضى بها وتحاكىها وتقتفى أثرها فى طريق الارتقاء لكنها تحولت الى اقلية مهيمنة بعد أن فقدت طاقتها الإبداعية واما البروليتاريا الداخلية فانها الجماهير التى باتت تحكمها الأقلية المسيطرة .

(*) انظر فى تفصيل هذا الميزان للتحلل الحضارى ما كتبه توينبى فى الباب الخامس فى الفصلين السابع عشر والثامن عشر من « المختصر » الترجمة العربية ، ص ١٤٣ - ٢٤٩ .

لكن قبل هذا التحليل لكيفية تحليل الحضارة ، تسأل توينبى عن كيف تفقد الأقلية المبدعة مقومات ابداعها حتى تستحيل الى اقلية مسيطرة أو بعبارة أخرى كيف ينتفى التناسق بين الأجزاء التى تؤلف مجموع المجتمع بأسره ، وكيف يفقد المجتمع تقرير المصير بسبب انتفاء هذا التجانس ؟

(١) خمر جديدة فى قوارير عتيقة (١٦) :

يجب - من الناحية المثالية - على كل طاقة اجتماعية جديدة تطلقها الأقليات المبدعة (من رجال الفكر والأنبياء) ، أن توجد نظاما جديدة تستطيع بؤاسطتها أن تؤدى رسالتها . ولكنها تنجز عملها فى الواقع باستخدام النظم القديمة فى غير ما خصصت له ، أكثر مما ننجزه باستخدام النظم الجديدة . وهذه النظم القديمة من طبيعتها أن تقاوم الجديد مما يؤدى الى تفكك النظم أو فقدان وجه الابداع والاصالة فيه .

ومن أمثلة ذلك أن التصنيع هو نظام جديد كفىل باسعاد ورخاء المجتمع قد صبغ فى نظام الرق الاقطاعى فأصبح العمال فى النظام الرأسمالى كالرقيق فى النظام الاقطاعى فضايع . معنى التقدم فى التصنيع ، كذلك الثورة الصناعية قد ارتبطت بالتوسع الخارجى والاستعمار وهذه نزعة بربرية رجعية . وديمقراطية التعليم نظام جديد ولكنه ارتبط فى بعض الدول بالنزعة القومية فاستحال الى عنصرية وانبعث عنه أنظمة دكتاتورية كالفاشية والنازية . حتى الأديان بما فيها من سمو روحى قد صيغت فى الطور التالى لنشأتها فى قالب قديم من التعصب ، واليهودية أوضح مثال على ذلك ، فلقد ارتقى شعب مملكتى اسرائيل ويهوذا إبان

(١٦) اقتبس توينبى هذه العبارة من الاصحاح التاسع آيتا ١٦ ، ١٧ (الترجمة العربية لانجيل متى) ، ونصها : « ولا يجعلون خمرا جديدة فى زقاق عتيقة لئلا ينشق الزقاق قال خمر تسكب والزقاق يتلف بل يحملون خمرا جديدة فى زقاق جديدة فتحفظ جميعا . »

Toynbee: op. cit., p. IV, ch. 16.

انظر :

فترة تاريخية. في طفولة الحضارة السوربانية وبلغ الذروة فى عصر انبياء بنى اسرائيل بفضل عقيدة التوحيد ، ولكن ترك اليهود لأنفسهم العنان كى يستهويهم وهم . اعتبار السمو الروحى موقوفا عليهم وامتيازاً لهم وحدهم بموجب عهد ابدى من الهم «يهوه» فظنوا أنفسهم شعب الله المختار ، فاذا بالروح اليهودية وما انظوت عليه من تعصب مقيت تناقض تماماً ما بشر به انبياء بنى اسرائيل وأضلهم هذا الوهم فأنحرفوا الى ما قادهم الى العقم الفكرى والتحجر الحضارى(*) .

(ب) آفة الابداع عبادة الذات الفانية :

يظهر التاريخ ان الجماعة التى تستجيب بنباح الى تحد واحد ، نادراً ما تستجيب بنباح الى التحدى التالى . فالمبدع ان رفعته الجماهير الى اسمى مكان يجد نفسه عاجزاً عن مواصلة الابداع . ان سر توفيقه فى المرحلة الاولى اصبح يشكل عقبة فى الاستمرار فى الابداع ، تتجدد الظروف وليس لديه ما يقدمه للجماهير الا ان يستعيد لهم مواقفه السابقة . بينما الاحتياجات متعددة وهو غير قادر على ان يقدم لهم ابداعاً جديداً ، ليس هذا فحسب بل هو يقاوم ظهور مبدع جديد من الجيل التالى . وهكذا يصبح المبدع فى الطور الاول فى طليعة معارضى من يحتل قيامه بالاستجابة الناجحة فى الطور التالى .

فليس من الامور لغادية ان تنهض اقلية بمفردها بعث استجابات ابداعية لتحديين متعاقبين او اكثر . فى تاريخ حضارة من الحضارات . ويضرب توينبى لذلك امثلة كثيرة ، فان المسيح تنبذه - فى دوامة العهد الجديد - اولئك اليهود الذين هرعوا الى المقدمة قبل ذلك بيضعة اجيال

(*) راجع : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء التالى ، الذى نشرت ترجمته عن الجامعة العربية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ م ، ص ٨ - ٥٢ وكذلك : أنظر : أحمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

متحمسين للعهد القديم وقد تزعموا ثورة اليهود الجريفة ضد زحف الهلينية الظاهر .

فأفة الابداع اذن : من المبدع جمود ، ومن الجماهير افتتان وعبادة ، ان الجماهير التي تركت عبادة الاوثان بفضل المبدع لم تتركها الى عبادة الله الحق وانما لعبادة محطم الاوثان او بالآخرى عبادة ذات فانية .

وليس ذلك مجال الاديان فحسب وانما فى سائر المجالات : توارى المبادئ خلف الأشخاص وتقديس هؤلاء بدلا من اعتناق المبادئ سر قداستهم(***).

(ج) آفة الابداع ، عبادة النظام الفانى :

قد ينجح نظاما سياسيا معينا فى تحدى معين ، ولكن هذا النجاح فى ذلك التحدى لا يستمر بالنسبة لتحديات أخرى ، ولذلك يجب التخلّى عن ذلك النظام اذا ما ادى دوره والا تحول الامر الى عبادة لذلك النظام الفانى

وقد دلت توينبى على ذلك من خلال المجتمع الهليني الذى تسردى فى شرك عبادة نظام دولة المدينة فى المراحل الاخيرة من حياته ، بينما نجا منه الرومان .

وايضا تسبب قيام « شبح » للامبراطورية الرومانية فى انهيار مجتمع المسيحية الارثوذكسية ويسوق توينبى الكثير من الامثلة على التأثيرات المعوقة لعبادة الملوك كما كان يحدث فى مصر القديمة من تقديس لهم واثار ذلك على انهيار الحضارة المصرية ، وكذلك التأثيرات المعوقة لعبادة المجالس النيابية والطوائف الحاكمة ، سواء كانت بيروقراطية او نظام قساوسة(***).

(*) انظر : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الثانى من الترجمة العربية ، الفصل السادس عشر ، ص ٥٤ وما بعدها .

(**) نفسه ، ص ٦٩ - ٨٤ .

(د) آفة الابداع : عبادة أسلوب فنى :

تبدى التفسيرات الخاصة بالتطور البيولوجى ان الاسلوب الفنى ، الكامل أو التكيف المكمّل لبيئة ما ، غالباً ما يدل على أنه طريق تطورى مغلّق ، وأن الكائنات الأكثر « تجريبية » تبرزن على طاقتها الحيوية مثال ذلك أن البرمائيات إذا ما قورنت بمعاصريها من الزواحف انهائلة تعتبر كذلك أنجح .

ونجد ذلك أيضاً فى المجال الصناعى ، فنجاح جماعة معينة فى المراحل الاولى لاسلوب فنى جديد يجعلهم أبطأ من غيرهم فى استخدام اسلوب فنى آخر .

وينسحب ذلك أيضاً على مجال التكنولوجيا الحربية ، حيث يفتن الجيل القديم بما كان سر تفوقه وتقدمه المادى وانتصاره الحربى افتتاحاً يؤدي به الى الجمود عنده وعدم تطويره مما يؤدي الى تفوق خصمه عليه . فلقد خلد المماليك فى مصر نفس الأسلوب الحربى القائم على الفروسية بعد أن هزموا الصليبيين . وأسرروا لويس التاسع وانتصروا على التتار مما أدى الى فشل تكتيكهم الحربى أمام المدافع التى نصبها نابليون . وهكذا فإن آفة الابداع فى مجال التكنولوجيا تسير على هذا النحو :
اختراع يؤدي الى النكبة والهزيمة (❦) .

(هـ) انتحارية النزعة الحربية :

قدمنا فيما مضى ما صورته توينبى على أنه تفسيرات لعبارة « استقلال المرء على مجانيفه » أو اعتماد المبدع على ما أبدعه وعدم تصوره لما يبدعه غيره وما يتفوق به غيره عليه . وتلك تعتبر فى نظر توينبى الطريقة السلبية للاستسلام لآفة الابداع .

وهو يحاول أن يحدثنا الآن عن الشكل الايجابي للانحراف الذي عبرت عنه صيغة يونانية تعنى : التخمّة ، السلوك الاحمق ، الدمار .

وتعتبر النزعة الحربية مثالا واضحا على ذلك ، فالتوسع الحربى يعبر عن تدهور داخلى فى المجتمع كما أن قيام الامبراطوريات تغطية على حالات اضطرابات واخماد لمخطط الجماهير ونقمتها . والباعث السياسى للحرب يتسق مع الباعث 'السيكولوجى' اذ 'ان النزعة الحربية تعبير عن شهوة التغيير ، انها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الأفراد نفوسا بشرية كقربانين .

ومع ذلك لازمت الحروب تاريخ الحضارات ، غير ان هذا التلازم ، لا يحول دون اذانتها سواء على المستوى الفردى أو الجماعى ، 'السيكولوجى' أو السياسى ، اما على المستوى الفردى 'السيكولوجى' فهى مظهر اخفاق النفس البشرية فى الارتقاء الى المستوى الانسانى اللائق بالانسان . قالنصر: يثير فى قواد الحروب شهوة التماذى فى العنف. كالفمر الذى يتذوق لحم البشر فيفضله على غيره. ويصبح من اكلى. لجوم البشر فهؤلاء القواد تعمهم شهوة التوسع عن ضرورة اغماد السيوف التى شهروها وعن مراعاة حرمة الشعوب الآمنة . لكن الذى يشهر السيف دائما ، به يموت .

اما على المستوى السياسى أو بالآخرى التاريخى فان العول التى قامت على أسس حربية قد أدت بها هذه النزعة الى القضاء ، فناء الانتحار لا الموت الطبيعى حتى وأن خفقت فى يادى الامر انتصارات مثيرة . والامثلة على ذلك كثيرة منها : اسبرطه والدولة الاشورية ومجتمع التتار(*) .

(٥)

ثالثا : النظر الى التاريخ من خلال الدين :

بعد أن انتهى توينبى من تحليله لعوامل بناء الحضارات ثم عوالم انهيارها وانحلالها وكيفية حدوث الانهيار وهذا التحلل ، بدأ يبحث فى

(*) توينبى ، نفس المرجع ، ص ١٠٢ وما بعده .

شان الدول العامة الشاملة اذ اعتبر انها ذات نطاق اوسع من الحضارات وان احتوتها . وقرر ان ثمة ثلاثة مظاهر بارزة لتلك الدول العالمية :

الاول : تنبعت الدول العالمية بعد انهيار الحضارة لا قبلها ، وتتولى الدول العالمية تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعية ولا يعتبر قيامها بشيرا بهدوء الحال واستقرار اوضاع الجسم الاجتماعى .

الثانى : تنبعت الدولة العالمية عن الاقلية المسيطرة . والاقليية المسيطرة هي الاقلية الحاكمة بعد ان فقدت طاقاتها الابداعية . فخرت ولاء الجماهير المنكومة واعجابها .

الثالث : يعتبر انبعاث الدولة العالمية محاولة لم الشعث اiban التحلل .

وان نظرنا الى هذه المظاهر مجتمعه ، تطالعنا صورة للدول العالمية تبدو للوهلة الاولى غامضة ومبهمة . هي ظواهر تحلل اجتماعى ، اذا بها فى نفس اوقت محاولات لكبح جماح هذا التحلل والتغلب عليه . فالدول العالمية يفرضها بناتها ، ويتقبلها رعاياها دواء شافيا للجميع . اوجاع عصر الاضطرابات . وهى وفقا للتعبير السيكلوجى نظام يرنو الى تحقيق الوفاق الاجتماعى والمحافظة عليه . وهى دواء ناجح لداء يتمثل فى بيت انقسم على نفسه انقساما يحصد الجانبين على السواء . ولذلك فان مواطنى تلك الدول اذ يعتبرونها الهدف الذى تهدف اليه جهود البقتر ليعكفون على تقديسها واعتبارها كائنا خالدا .

بيد ان التاريخ اظهر فى جميع الحالات بلا استثناء ان الدولة العامة ليست الهدف الحقيقى الذى ترمى اليه جهود البشرية ، اذ انها لم تتممض الا عن سلام وهمى .

ومع ذلك فقد عادت الدول العامة بمنافع لها اعظم القدر والاهمية فى التاريخ بفضل ما لها من نظم مواصلات ومستعمرات ولغات وقوانين وتقاويم وخدمات مدنية ونقود وعمليات وكذلك حقوق المواطنين بدرجة

أقل من الاستفادة لأن حقوق المواطنة لم تتحقق بشكل أكمل في ظل تلك الدول(*) .

وفي غمار عصر الاضطرابات أيضا تنبعث الأديان العالمية ، ولقد قرر توينبى أن تلك الديانات العالمية اليوم أربعة هي المسيحية والبوذية والهندوكية والاسلام(**) .

ورأى في معالجتهم جميعا كأنما هن متعادلات روحيا ، وإن أية واحدة منهن ليست تامة ولا بالغة الكمال ، ولكن مع اتصاف كل منها بنواح مميزة من نواحى جهاد الانسان الروجى ، فهن يعبرن عن تنوع الطبيعة البشرية ، وكل تشبع حاجة بشرية اتسع مجال ممارستها وخبرتها . وقد أوجدتهن جميعا البروليتاريات الداخلية لمجتمعات أصابها الانحلال .

ولكن يتساءل توينبى تساؤلا وجيها هنا هو كيف تسأتى للهندوكية والبوذية والمسيحية والاسلام - منفصلين عن بعضهم بعضا - أن يحرزوا مزيدا من التقدم والازدهار في عالم بات متحدا على نطاق واسع ؟

ويجيب على هذا بأن الباحثين عن ضياء الروح في العصر الحديث يرهقهم ذلك الصراع بين القلب والعقل ، ولا حل لهذا الصراع الا بمزيد من الدفع الروجى للنفوس البشرية . وظاهر أنه قد أصبح للحقيقة في العصر الحديث اسلوبان فكريان يدعى كل لنفسه الحق المطلق ، ولكن يجاى أحدهما الآخر ، هذان هما : الوحى النبوى والعقل الفلسفى ،

(*) انظر ما كتبه توينبى عن الدول العالمية فى « مختصر دراسة التاريخ » ، الجزء الثالث الذى ترجمه الى العربية فؤاد شبل وراجعه محمد شفيق غريال وأحمد عزت عبد الكريم ، ونشرت الطبعة الاولى منه عام ١٩٦٤م ، ص ٣ - ١٣٤ من الباب السادس .

(**) لاحظ أن توينبى يغفل اليهودية لأنه لا يرى أنها دبانة شاركت فى أى حضارة من الحضارات العالمية .

ويقرر توينبى أنه لا يجد ازاء هذا الموقف الا بديلين محسب ، فما أن يتمكن أسلوبا الحقيقة من التوفيق بينهما أو أن يصارع أحدهما الآخر حتى يصصره فيتم له اخراج خصمه من الميدان

وإذا كان العلم قد انتصر على الدين فى البلاد المتحضرة فإن هذا الانتصار يعتبر كارثة لا على الدين وحده ولكن على العلم كذلك . فإن كلا من الدين والعقل ملكة جوهرية من ملكات الطبيعة البشرية .

فالحق أن سيطرة الإنسان على الطبيعة المادية - التى منحها العلم للإنسانية - هى للإنسانية أقل أهمية - الى اقصى الحدود - من أهمية علاقاته بنفسه ، وبأخوانه البشر وصلته بالله (*) .

فما كان ليتأتى للعقل البشرى أن يجعل من الإنسان سيدا على العالم لو لم يوهب مسلفه فى المرحلة السابقة على الإنسانية ، القدرة على التحول الى حيوان اجتماعى . ولكن الإنسان البدائى لم يرتفع الى ذلك النبع الروحى بحيث يستطيع أن يتعلم ويأخذ من هذه المقومات الاجتماعية التى تكون الظروف التى لا غنى للإنسان العامل عنها كى يؤدي الأعمال القائمة على التعاون والتأزر . ولقد أثار العلم الحديث قضايا معنوية بالغة الأهمية ، ولكنه لم يشارك فى إيجاد حلول لها وما كان فى وسعه أن يفعله .

والواقع - كما يرى توينبى - أن أهم الاسئلة التى ينبغى للإنسان الاجابة عنها ليس للعلم فيها قول فصل . وهذا هو الدرس الذى سعى سقراط الى تعليمه وقتما نبذ دراسة علم الطبيعة بغيه نشدان الاتحاد مع الطاقة الروحية التى تعلن عن الكون وتحكمه .

(*) قارن ذلك بما قرره محمد اقبال فى كتابه « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » الترجمة الغريبة للأستاذ عباس محمود ومراجعة عبد العزيز المراغى ود . مهدى علام ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٦٨م ، الفصلان الأول والثامن .

ويرى توينبى انه لن تتحقق للبشرية وحدتها المرتجاة من غير مشاركة الله . فلو أسقطت المزشد العلوى من اعتبارها لا ندفع الانسان الى الفتنة والتنافر ، وهو ما يجاقى طبيعته القائمة على الالفة وحسن المعاشرة ، ولعذبه ذلك الشعور من العناء الكامن فى نفسه بحكم كونه كائنا اجتماعيا .

ذلك العناء الذى يزداد حدة كلما ازداد الانسان قدرة على ان يرتفع بحياته الى تحقيق الاحتياجات المعنوية لطبيعته الاجتماعية طالما سعى الانسان ان يلعب دوره فى مجتمع نبذ الاله الواحد .

وهذا العناء ناجم عن ان الجهد الاجتماعى الذى يبذله المرء ليستكمل ذاته يتعدى بمراحل حدود حياته على الارض زمانا ومكانا . وعلى هذا يكون التاريخ عند كل امرئ يشارك فيه - على حده - مجرد حكاية يرويها ابله ، لكن هذا الشيء الذى لا معنى له يكتسب معنى روحانيا عندما يكشف المرء فعل الاله الواحد الحق (*) .

وعلى هذا النحو ، قد تكون الحضارة - اية حضارة - ميدانا للدراسة مفهوما بعض الوقت . الا ان ملكوت الله هو ميدان العمل الوحيد المسلم به اخلاقيا .

وبضيف توينبى أيضا ان الأديان العليا تهيم للنفوس البشرية اكتساب رعية ملكوت الله - هذه الدولة الالهية - على الارض ، فيتاج للانسان - من ثم - المساهمة بقسط غاية فى الضالة فى سير التاريخ .

(*) وهذا هو السبب الذى دفع توينبى الى دراسة التاريخ .، وتلك كانت الغاية من وراء ما كتب حول التاريخ . راجع الخاتمة التى ذكر فيها توينبى نفسه ذلك فى الباب الثالث عشر ، الفصل الرابع والاربعون ، ص ٤٣٣ وما بعدها ، وايضا الجزء الرابع من الترجمة العربية لمختصر دراسة التاريخ .

وانظر نص هذا الحديث فى الجزء الثالث من الترجمة العربية . ص ١٩٣ .

الديني - وهو قسطنطين - يكفل له تأدية دوره على الأرض ولكن على اعتبار أنه مساعد إرادى لأنه يضىء سلطانه على جهود الانسان لتأدية رسالته على الدنيا ، يضىء عليها قيمة ومعنى رمانيين .

(٦)

مستقبل الحضارات :

تحدث توينبى باسفاضة عن التلاقى بين الحضارات والتصادم بينهما ، وقد تحدث بداية عن التلاقى المكاني الذى أوضحه بالنظر الى منطقتين صغيرتين هما : حوض نهري سيحون وجيحون وكانت هذه المنطقة التى نشأت فيها حضارات وتلاقت فيها أخرى وتصادمت فيها أيضا ، وهذه المنطقة هى مسقط رأس البوذية المهايانية على الصورة التى انتشرت بها فى عالم الشرق الأقصى .

أما المنطقة الثانية فهى منطقة سوريا (وهى ذات معنى أوسع من سوريا الحالية) التى تعاقبت عليها حضارات وتصادمت فيها مصادمات كثيرة ، حيث تبلورت الديانة المسيحية فى الشكل الذى انتشرت به فى العالم . كما البعث اليهودية فى فلسطين (سوريا الجنوبية بتعبير توينبى) . وإذا اعتبرنا الحجاز امتدادا لسوريا صوب الجنوب لأمكن ادخال الاسلام فى نطاق العقائد الحيفية التى ظهرت فى تلك البقعة .

وترتب على ذلك التلاقى بين الحضارات - كما يقرر توينبى - أن كلا من هاتين المنطقتين الحاملتين للاشعاع الدينى قد دخلت فى نطاق الدول العالمية التى انتظمت فى عدد من الحضارات المختلفة . وهذا التمازج الضال بين الحضارات فى هاتين المنطقتين يفسر التركيز الغير عادى - داخل حدودهما - كمواطن انبعاث الأديان العليا (*) .

(*) راجع : توينبى ، الترجمة العربية له « مختصر دراسة للتاريخ » الجزء الثالث ، الباب التاسع ، الفصل الثلاثون والفصلين الحادى والثلاثون والثانى والثلاثون ، ص ٢٦٥ وما بعدها .

وتحدث توينبى أيضا بعد ذلك عن المصادمات بين الحضارات المتعاصرة من خلال حديثه عن تلاقى الحضارة الغربية الحديثة وروسيا وكذلك تلاقيها مع الكتلة الرئيسية من العالم المسيحى الأرثوذكسى وكذلك تلاقيها مع العالم الهندى ثم مع العالم الإسلامى ثم مع حضارة الشرق الأسمى والحضارة الأمريكية الوطنية الاصلية .

وكان بهذا التلاقى ما به من مآسى التلاقى بين المتعاصرين . ومن خلال ذلك نستطيع أن نستكشف حديثه عن مستقبل وحاضر اهم الحضارات .

(١) مستقبل الحضارة الإسلامية

اشرنا من قبل الى أن الاسلام كان وحده الاستجابة الناجحة التى قام بها المجتمع السورىانى ردا على تحدى الهيلينية ، فلقد أمكنه طردها من العالم السرىانى ، ثم زود هذا المجتمع بالديانة الإسلامية التى هى من صلبه فأمكنه بعد خمود الصبوة فى الحضارة السرىانية أن يطرد شبح الفناء الذى آرقها ، فاستعادت ثقافتها بانها لن تكون حضارة عقيمة ، بل أصبح الاسلام هو الشرقة التى خرج منها قيما بعد المجتمعان الجديدان العربى والفارسى سلبا الحضارة السرىانية (١) .

ولقد قام الاسلام بفضل خاصيتين فيه بسد حاجة المجتمع العربى فى شبه الجزيرة العربية هما التوحيد فى الدين والنظام فى الدولة . ولقد مر بمرحلتين : مرحلة دينية خالصة تجسدت فيها قوة الاسلام ، ثم مرحلة سياسية دينية بعد انشاء دولة فى يثرب واتساعه بعد ذلك خارج حدود شبه الجزيرة العربية ، ويرى توينبى فى هذه المرحلة بداية انحدار الحضارة

(١) انظر :

Tonbee : Civilization on Trial, Ch. X (Islam , The West

& The Future, p. 184.

وللكتاب ترجمة عربية بعنوان « الحضارة فى الميزان » للاستاذ أمين محمود الشريف ، نشر مطابع عيسى الحلبي بالقاهرة ، بدون تاريخ .

الاسلامية تبعا لنظريته في أن الحرب والتوسع العسكرى بداية الانهيار (١٩٩٠). ولقد شكلت الحضارة الاسلامية آنذاك تحديا للحضارة المسيحية الاوروبية في امتدادها الى اسبانيا من جهة ثم أجزاء من شرق أوروبا على ايدى العثمانيين من جهة أخرى ، لذلك حدثت تحديات عنيفة خلال العصور الوسطى من الحضارة الاوروبية للحضارة الاسلامية ممثلة في الحروب الصليبية ولكن لا شك أن أعمقها وأخطرها وأبعدها أثرا على كل شعوب العالم لا العالم الاسلامى فحسب هي الحضارة الاوروبية الحديثة ، فلقد غيرت تغييرا شاملا حياة الناس وافكارهم ومشاعرهم بل وحياتهم الاجتماعية من نظام الزوجة الواحدة الى تحرير المرأة . ولا شك أن المؤرخ الاوربي المعاصر الواعى وربما المؤرخ الذى يعيش عام ٢٠٤٧ سيذكر التحدى الاوربي لحضارات الشرق على انها أهم ظاهرة في العصر الحديث .

ولكن ماذا كان رد فعل العالم الاسلامى على ذلك او بعبارة أخرى ماذا كانت استجابة الاسلام لذلك التحدى الغربى ؟

لقد تمثلت الاستجابة في مظهرين هامين شاملا العالم الاسلامى كله هما :

(١٩٩٠) الحق أن رأى توينبى ذلك لا يعبر عن وجهة نظر تاريخية موضوعية بقدر ما يعبر عن وجهة نظر دينية مسيحية إذ أنه يرى أن النبى محمد (ﷺ) لو ظل داعية للاسلام كدين فقط ولم يهتم بالسياسة والتوسع لكان أفضل ، وهذا الرأى يرجع الى أن المسيحية تفصل بين الدين والدولة ، ولا يحق لتوينبى بالقطع أن يتحدث عن الاسلام من خلال المسيحية - او كما قال فون جرونبيوم - أنه لا يحق لتوينبى أن ينظر لحمد من خلال المسيح راجع هذا فى كتاب :

The intent of Toynbee's History

فى المقالة التى كتبها فون جرونبيوم من بين مقالات هذا الكتاب بعنوان :

Toynbee's concept of Islamic Civilization.

نقلا عن د. احمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٨٥ .

١ - مظهر التزمّت Zeulotism : وهذا يبدو في أنه بمجرد أن واجهت بعض الدول الاسلامية تحدى الحضارة الغربية بتفوقها العسكرى والتكنولوجيا والاقتصادى توقعت على نفسها متخذة من الدين درعا لها يقيها من العدوان الخارجى . وقد تمثل ذلك فى الحركات الوهابية فى نجد والحجار والسنوسية فى ليبيا والمهدية فى السودان ، والاسرة الحميدية فى اليمن . ويلاحظ أن هذه الحركات قد ظهرت فى مناطق قاحلة - عدا المهدية فى السودان فقد كانت فى ظل النيل - ولم تكن هذه المناطق نهم الغرب الأوربى قبل اكتشاف البترول .

٢ - مظهر التشكل Herodianism حيث يجد المتشكل أن أفضل وسيلة لحماية نفسه من الخطر أن يتعرف على سر تفوق عدوه فيطرح جانباً وسائل الحرب التقليدية وراثته الماضى ليقتبس مظاهر الحضارة المتحدية له ويحاول التشكل بها . وقد بدأ ذلك واضحاً فى محاولة التشكل التى أحدثها محمد على فى مصر . ومصطفى كمال ثاتورك فى تركيا . ومن الملاحظ أن كلا من مصر وتركيا ملتقى طرق عالمية وتيارات فكرية أجنبية ومن ثم فهى مناطق جذب للحضارة الأوربية .

ولكن الملاحظ أن هاتين الاستجابتين فاشلتان ، فالاستجابة الأولى لم تقدم طاقات خلاقة صادرة عن روج أصيلة ، فهى لم تزيد عن كونها راسب خضارى متحجر من حيث الطاقة الحيوية . وكذلك فالاستجابة الثانية قد تنجح بعض الوقت لكن نجاحها خارجى لأنها لن تقدم اسهاماً إبداعياً فى تيار الحضارة القائمة فهى عملية تقليد لا إبداع ، ولن تزيد على مجرد رفع المستوى الاقتصادى بوسائل غريبة بدلاً من أن تستثير فى النفوس طاقات خلاقة مبدعة .

إن أخفاق المتزمتين كاخفاق الماليك حينما واجهوا مدافع نابليون بالدرع والرمح فكان الهلاك مضيرهم المحتوم . أما أخفاق المتشكلين فمن نوع أخفاق مبتدىء فى الفروسية فى امتطاء جواد جديد إذ يهوى به ويجرفه

التيار الى موت محتوم . فقد مر على حركة التشكل اكثر من قرن فى مصر
ونصف قرن فى تركيا . ولكن النتيجة جاءت عقيمة فى البلدين . ولعل اهم
اسباب اخفاق حركة المتشككين تداعى الاستجابات الفاشلة لانهم يصطدمون
دائما مع المتزمتين وكانوا اقصى ضراوة فى معاملة مواطنيهم من الجانب ،
فقد تمثل ذلك واضحا فى حرب محمد على للوهابيين ، وكذلك فى قضاء
أتاتورك بقسوة على معارضيه من المتمسكين بالدين عام ١٩٢٥م .

ولقد استمرت تلك الاستجابات المتوالية فى هاتين الصورتين (تزمت
وتشكل) حتى أصبح الحاضر يتقاسمه اتجاهات اهم مظاهرها ان تيار
المتشككين المسيرين للحضارة الغربية أصبح أكثر شيوعا من تيار المتزمتين ،
فقد انتشر التشكل فى دول كانت متزمتة مثل افغانستان والمملكة السعودية
واليمن . وكذلك أصبح العالم الاسلامى بعد اكتشاف البترول ويحكم موقعه
الجغرافى موطن صراع بين الاتحاد السوفيتى والغرب . وكذلك انتشرت
فكرة القوميات كالتركية والارانية والعربية وقد أصبحت فكرة القومية أكثر
جاذبية من فكرة الوحدة الاسلامية .

وعلى أى حال فتوينبى يرى انه مهما كان من أمر النكبات التى حلت
بالعالم الاسلامى خلال القرن التاسع عشر ، فانه ما ان حل عام ١٩٥٢م فى
النصف الثانى من القرن العشرين حتى كانت دار الاسلام سليمة الجوهر ،
فلم يتقص منها سوى بضع مقاطعات من اطرافها . وامكن هذا الجوهر
التزاج نفسه من طوقان الامبريالية البريطانية والفرنسية والهولندية .

ومن مستقبل الحضارة الاسلامية ، يرى توينبى انها حضارة حية ولن
يجرفها تيار الحضارة الغربية لان بها مقومات بقاءها ولن تصبح حضارة
متحجرة كبعض الحضارات المتحجرة القائمة اليوم . واذا ما اعترض الفرد
الاوروبى على ذلك فى صلب قائلا : ماذا ننتظر من فلاح مصر او حمال
اسطنبول ؟ فان ذلك قد قاله جده الاغريقى بعد فتوح الاسكندر الاكبر
للسوريان وتبين انه قول خاطىء ، ويضيف توينبى ان الحضارة الاسلامية

قد تنافس الحضارة الهندوكية أو بوذية الماهايانا من أجل السيطرة في المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا .

ولكن يتساءل توينبى عن ماذا يكمن فى الحضارة الاسلامية من طاقات غير قائمة فى الحضارة الأوروبية الحديثة حتى نتوقع لها ان تكون حضارة المستقبل ؟ ويرد على ذلك بقوله : ان الحضارة الغربية تحمل فى طياتها التناقض بين الفكر والعمل ، بين افكار المساواة والاخاء والحرية التسى ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التى تمارسها الآن بالفعل والتى تشكل خطراً عليها بزيادة وعى الشعوب الملونة ، بينما طابع الحضارة الاسلامية الاصيل الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة اذ ارتفعت فى ازهى عصورها فاستطاع ان يصل الى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد (مثل المماليك وكافور الاخشيدي) .

وأما آخر لا يدرك الكثيرون أهميته هو تحريم الخمر فى الحضارة الاسلامية ، اذ ان هذا التحريم له قيمته بالنسبة للحضارة ، فمن يشاهد عن قرب سكان المناطق الاستوائية يدرك ان توقف نشاطهم راجع الى شرب الخمر الى حد كبير . ولقد فشل الاداريون الاوروبيون فى علاج هذه المشكلة لانها لا تحلها القوانين الوضعية لان الامتناع عن شرب الخمر لا يتم الا بوازع ديني (*) .

(ب) اليهودية :

كانت اليهودية من كما يرى توينبى - فى الشكل الذى اصطدمت به مع المسيحية الغربية ظاهرة اجتماعية شاذة . اذ يقرر توينبى انها فضيلة

(*) راجع ما كتبه توينبى فى الجزء الثالث من الترجمة العربية

لـ « مختصر دراسة للتاريخ » عن الحضارة الاسلامية ، ص ٣٠٧ - ٣١٥ .
وايضاً راجع ما كتبه عن ذلك فى « الحضارة فى الميزان » فى الترجمة العربية مقالة « الصراع بين الحضارات » ، وكذلك انظر : محمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٨٥ وما بعدها .

متحجرة من حضارة بادت وانقضت في كل مظاهرها . فلقد كانت دولة
يهودا Judea الإقليمية الميريانية - وعنها انبثقت اليهودية -
واحدة من الطوائف العبرانية ، الفينيقية ، الآرامية ، الفلسطينية . ولكن
بينما فقدت الطوائف الأخرى شقيقات طائفة يهودا كيانها - كما فقدت كذلك
صفتها كدولة - بفعل المصائب القاتلة التي توالى على المجتمع السوري
نتيجة لمصادماته المتعاقبة مع جارية البابلى والهلينى ، فإن هذا التحدى
نفسه الذى واجهه اليهود قد استثارهم ليدعوا لأنفسهم طرازا طريقا من
الكيان الطائفى . وفى داخل نطاق هذا الطراز الجديد ، استعاضوا عن
فقدان دولتهم وبلادهم بالاحتفاظ بذاتيتهم - فى صورة تثشت (*) -
بين ظهرانى أغلبية أجنبية وفى ظل حكم أجنبى .

وحافظ اليهود على ذاتيتهم بفضل التخصّص فى مجالات جديدة من
العمل تقوم خاصة على تنمية مهاره خاصة فى شئون التجارة وغيرها من
الحرف الحضرية . ويرى توينبى أنه مهما يكن من أمر النسامح الذى ما برح
الناس فى الدول الغربية يبدّلونه لليهود المقيمين بين ظهرانيتهم فإن الفرد
المسيحى الغربى ما برح يجابه تضامنا وثيقا يربط اليهود بعضهم ببعض .
كما يواجه طموحا يهوديا الى المطالبة بمزيد من المزايا التى يصبغها المجتمع
الموحد فى الغرب على جميع أفرادها بما فى ذلك اليهود . لكن اليهود
ليسوا على استعداد من جانبهم لمنح غيرهم أية مزايا . فكان أن أصبح
الغربيون يضعون اليهود فى منعزل نفسانى . ويجد اليهودى نفسه
- عمليا - منبوذا بمختلف الأساليب ، وإن كان المجتمع المسيحى الغربى
من الوجهة الرسمية يقرر المساواة بين مواطنيه .

وتوينبى اذ يستمر فى تحليله للعلاقة بين اليهود والغرب يتعرض لما

(*) لفظ الانتشار أو التشتت يطلق على اليهود بعد تشتتهم عقب
قضاء الرومان على دولتهم فى فلسطين وانتشارهم بين كل شعوب العالم
تقريبا .

أحدثوه من طرد للفلسطينيين العرب والاستيلاء على أرضهم بحجة أنها كانت أرض أجدادهم وفعلوا بالفلسطينيين مثل ما فعل معهم الألمان . ولقد اغفل توينبى فارقا هاما (**) هو أن الألمان فعلوا ما فعلوه فى وطنهم وضد جماعة شاذة أضرت بقضيتهم إبان الحرب العالمية الاولى ؛ فى حين أن الصهاينة قوم غريباء عن فلسطين وضعهم الاستعمار رأس رمح فى العالم العربى .

ويقرر توينبى بعد ذلك أن تلك التجربة الصهيونية قد أثبتت أن الخصائص « اليهودية » التي طالما لضحقها المسيحيون منذ امد طويل باليهود المقيمين بين ظهرانيهم ، هي حصيلة الملابس الخاصة التي صاحبته تشتملهم فى انحاء العالم الغربى ، ولا ترجع تلك الخصائص الى أية خلة عنصرية خاصة موروثية . أن تناقض الصهيونية ، أنها تبذل جهدها الشيطاني لتشييد صرح جماعة يهودية لحما ودما ، ما برحت تعمل بنفس القدر من النشاط لانخراط اليهود فى عالم غربى . مثلما دأب اليهودى الفرد على التطلع الى أن يصبح بورجوازيا غربيا يهودى العقيدة او - بورجوازيا لا ادريا (لا دينيا) .

ان اليهودية فى تاريخها عبارة عن تشتم وان الطبع اليهودى والنظم اليهودية - من ولاء مغرق فى الحذر لشرعية موسى ، والتزام تام لقواعد واحكام التعامل التجارى والمالى - كانت من الاعمال التي جعل منها التشتم اليهودى على مر العصور ، طلائع اجتماعية ، منحت هذه الطائفة المتفرقة جغرافيا ، قدرة سحرية على البقاء ، ولكن يهودا محدثين اصطبغوا بالصيغة الغربية - سواء انتموا الى المدرسة الليبرالية (**) .

(**) نوه الى هذا الفارق الامتاز فؤاد شبل بهامش ترجمته العربية لـ « مختصر دراسة للتاريخ » ص ٣٢٦ من الجزء الثالث .
(**) لا تختلف النزعة الليبرالية عن الحركة الصهيونية كثيرا الا فى ان الاولى اسبق . لأنها ارتبطت بعصر الليبرالية الذى ازدهر فى القرن

او الى الصهيونية - خرجوا على هذا الماضى التاريخى . وكان خروج
الصهيونية عليه اشد عنفا مما فعله اليهود مريدو الليبرالية .

فان الصهيونية بنبذها تقاليد « التشتت » اليهودى جملة ، لتقيم
امة جديدة مستقرة جديدة على الارض ، على غرار ما فعله السرواد
البروتستانت المحدثون من المسيحيين الغربيين الذين اقاموا الولايات المتحدة
الامريكية واتحاد جنوب افريقيا واستراليا ونيوزلند ، أجل أن الصهيونيين
يفعلتهم هذه كانوا يدمجون انفسهم فى الوسط الذى يطلقون عليه
« الاممى » () واذا كانوا يقولون بتلقيهم الوحي من اسفارهم ، فان
هذا الوحي ليس هو الوحي الذى تلقوه عن شريعة موسى ولا هو وحي
الانبياء ، لكنه وحي تلقوه من الفصص الواردة فى سفر الخروج ويشوع
التي تشجعهم على السلب والنهب واغتصاب اى ارض تدوسها اقدام بنى
اسرائيل . فالصهيونية بهذا لم تستلهم شريعة موسى الحقبة .

وبهذه الروح اتجهوا فى تحد وحماسة الى احواله انفسهم الى عمال
يدويين عوضا عن عمال ذهنيين ، الى قوم ريفيين عوضا عن سكان مدن ،
الى منتجين عوضا عن وسطاء ، الى زراع عوضا عن صيارفة ، الى محاربين
عوضا عن تجار ، الى اربابيين عوضا عن شهداء .

وقد اظهر اليهود فى ادوارهم الجديدة مقاومة للضغط وصلابة
مذهلتين مثلما اظهروه فى ادوارهم القديمة لكن ما تخبئه الأيام للاسرائيليين

التاسع عشر فى اوروىا وكاد اليهود فيه يخويون فى المجتمع الغربى
باعتباسهم التقاليد الغربية ، وقد جاءت الحركة الصهيونية لتنبذ التشتت
اليهودى وتحاول جمع الكيان اليهودى فى دولة وقد أسسها هرتزل Herzl
كفرينة على قلق اليهود من اخلاق الطريق الذى يؤدى الى امتيعابهم .
() (الاممى) لقب يطلقه اليهود على سبيل الازدراء على من
عداهم من البشر .

– وهو الاسم الذى يطلقه يهود فلسطين على انفسهم – رهن بما سيظهره المستقبل وحده . اذ يبدو ان الشعوب العربية المحيطة بهم مصممة على طرد الدخلاء من بين ظهرانيها . وهذه الشعوب العربية فى الهلال الخصيب يفوق عددها عدد الاسرائيليين بكثير . فوق هذا فقد اصبحت جميع المسائل عالمية الطابع اذ اصبحت الامر امر صراع بين الاتحاد السوفييتى وامريكا على الشرق الاوسط (١٩٥٢) .

لعل توينبى يشير هنا – وقد كتب ذلك قبل عام ١٩٥٢م – من طرف خفى الى امكان ان ويسحق اليهود الاسرائيليين من العرب والاسلام كما حدث ذلك من قبل بناء على ان اليهود كيان متحجر امام الاسلام الذى به طباقاته الحيوية الكثيرة . ولكن هل يستمر ذلك التنبؤ الذى كشف عنه توينبى وغيره من المؤرخين فى ظل ما يسمى الآن بحركة السلام ؟ لعل ذلك ما يجعلنا نقول مثل ما قال توينبى قبل عام ١٩٥٢ ان الامر مرهون بما سيظهره المستقبل وحده .

(ج) مستقبل الحضارة الغربية :

قرر توينبى فيما اشرنا اليه من قبل عن انهيار الحضارات وتحللها ، ان السبب فى كل حالة نوع من الاخفاق فى تقرير المصير . ومداره تفريط المجتمع فى حق نفسه بعزوفه عن توجيه ارادته صوب عمل نافع . ويتمثل هذا التفريط فى تردية فى التعلق بنوع من الوثنية اقامه هو نفسه لنفسه .

وحيثما يطبق توينبى ذلك على المجتمع الغربى ، يجده قد سلك مسلك الانسان الضال العاكف على عبادة بضعة اوثان . الا ان من بين هذه الاوثان وثنا سادت عبادته الاوثان الاخرى بعد الحربين العالميتين الاولى والثانية . هذا هو وثن الدولة الاقليمية القومية . ويعتبر توينبى

(*) توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الثالث ، الترجمة

العربية ، ص ٣١٦ – ٣٢٩ .

ظاهرة تقديس الدولة الاقليمية الى حد العبادة بمثابة نذير رهيب للغرب من ناحيتين :

الأولى : ان هذا التعلق الوثنى بالدولة الاقليمية هو العقيدة الدينية الحقيقية للغالبية العظمى لسكان العالم المصطبغ بالصبغة الغربية .

الثانية : ان هذه العقيدة الباطلة هي السبب في انقضاء اجل مالا يقتل من الأربع عشرة حضارة - وقد يكون عدتها ست عشرة - من الحضارات الاحدى والعشرين .

وحقا ما برحت الحرب التى يقتل فيها الاخ اخاه، ويشتد فيها استعمال العنف - وهى نتيجته التعلق بفكرة الدولة الاقليمية - هى الى ابعد حد أكثر عوامل الفناء شيوعا ، ويرى توينبى ان أزمة المجتمع الغربى روحانية وليست مادية . اذ أنه على الرغم من أنه قد بلغ الذروة فى تقدمه المادى الا أنه يحس بجوع روحى . واذا كانت النفوس الغربية قد استبد بهسا قلق الفراغ الروحى فאלزمتها بفتح الباب لشياطين مثل النازية والفاشية وبا إليها ، فالى متى تحتمل العيش بدون عقيدة دينية ؟

وهنا يقول توينبى : « ان التائهين فى بيداء المجتمع الغربى قد انصرفوا عن طريق الرب الواحد الحق الذى آمن به اجدادهم . اولئك الذين علمتهم التجربة الواقعية بان الدول الاقليمية - مثل الكنائس الطائفية - اوثان تجلب عبادتها الحرب لا السلام . وهذا ما يجعل التائهين يندفعون صوب التعلق بهدف بديل : هو النظم السياسية الشاذة » .

ويرى توينبى ان الانسان المتأثر بالحضارة الغربية قد استجلب على نفسه الكوارث بتكريسه جهوده لزيادة رخائه المادى وحده . فان قبض له ان ينشد الخلاص يصبح سبيله الوحيد مشاطرته نتائج جهوده المادية

مع غالبية الجنس البشرى ، تلك التى لم توفق فى المجال المادى توفيق
الانسان الغربى (❖) .

وكل ذلك يعبر عن قلق توينبى على مصير الحضارة الغربية ، ولكن
هل يمكن ازالة ذلك القلق على مصير الحضارة الغربية الذى يخيم عليه .
نتيجة الاعتقاد بحتمية انهيار الحضارات ؟

ان توينبى يحاول ازالة ذلك القلق من خلال اعتقاده ان انهيار بعض
الحضارات السابقة لا يعنى ضرورة انهيار الحضارة الغربية ، فالقول بحتمية
انهيار كل حضارة ليس قضية ضرورية ولكنها ممكنة بمعنى انه من الممكن
ان تتحاشى حضارة ما مصير سائر الحضارات السابقة ، وأن العوامل الايجابية
فى اماكن الغرب الابتعاد عن مصير تلك الحضارات اقوى من العوامل
السلبية . وتكمن هذه الايجابية فى الروح المسيحية التى تعارض الحسب
وتطالب بالمحبة .

ويحاول توينبى بعث الامل فى نفوس الغربيين بصدد مصير حضارتهم
بعبارات عاطفية اكثر منها عقلية وحصيله تجارب مؤرخ قدير حينما يقول :
لعل العناية الالهية التى فديت الانسانية بصلب المسيح تتدخل مرة ثانية لانقاذ
مصير هذه الحضارة بقبس من النور الالهى يهدى المجتمع الغربى الى
الرشد فلا يتردى الى حرب عالمية ثالثة ، واذا كان ملك الموت سيقبض روح
هذه الحضارة بيده الغادرة الباردة يوما ما فان شبح الموت لا يخيم علينا
فى الوقت الحاضر ، ان القبس الالهى للطاقة المبدعة لا يزال كائنا فينا وان
قدر لنا احترامه فان النجوم فى مدارها لتعجز عن الحاق الهزيمة بنا (❖❖❖) .

(❖) انظر تلخيص فؤاد شبل لفلسفة التاريخ عند توينبى فى مقدمة

ترجمته للجزء الرابع من « مختصر دراسة للتاريخ » ، ص ٢٣ - ٢٤ .

(❖❖) احمد صبحى ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٩٣ .

ويرى توينبى أنه من الممكن تجاشى حرب عالمية ثالثة لو اتبع نظام متكامل فى السياسة والاقتصاد والدين . فى السياسة يتعاون الجميع من أجل إقامة حكومة عالمية بعد أن تقوم الأمم المتحدة بدورها فى ذلك وإن كان يرى أنه بخبرة أمريكا والاتحاد السوفيتى وأسبقية دولتيهما ولأنهما أعظم الدول الكبرى فإنه يمكنهما تحمل هذه المسؤولية ، ويرى أن الولايات المتحدة أقرب من الاتحاد السوفيتى فى هذا لأنها تملك أكثر المقومات لذلك وأهم تلك المقومات أنها ما زالت أمة لم تلغ الدين وهى أكثر تسامحا وسفاه (*) .

أما من الناحية الاقتصادية فإن هذه الحكومة يجب أن تعمل بمبدأ وسط بين مبدأى الحرية الفردية حيث الديمقراطية ، والاشتراكية حيث العدالة الاجتماعية . أما فى الدين وهذا أهم الجوانب فإن تعلق قيمة الروح على كل القيم المادية .

ولعل تلك النتيجة التى وصل إليها توينبى هى أغرب ما فى نظريته لأنها توضح تناقضه ، فعلى حين يرى أن الولايات المتحدة هى ما يمكن أن تقود الدولة العالمية هذه من الناحية السياسية يقرر أن تعمل تلك الدولة العالمية بنظام اقتصادى اشتراكى يراعى حرية الأفراد . ذلك وهو يعلم أن اليقين أن كلا من النظامين الرأسمالى والاشتراكى نقيض للآخر ورافض له .

* * *

(*) راجع ما كتبه توينبى فى الجزء الرابع من « مختصر دراسة للتاريخ » بعنوان « نحو نظام عالمى للمستقبل » فى الباب العاشر ، الفصل الثانى والاربعون ، ص ١٩٦ - ٢٠٠ .

أهم مصادر الفصل التاسع عشر

(١) إرنولد توينبى : مختصر دراسة للتاريخ : تلخيص سومر فيل وترجمة فؤاد شبل ، أربعة أجزاء ، نشرة الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الأولى ١٩٦٤ م ، الطبعة الثانية ١٩٦٥ - ١٩٦٦ م .

(٢)

Toynbee : Civilization on trial : ch . X, Islam, The West & The Future.

وللكتاب ترجمة عربية قام بها الأستاذ أمين الشريف بعنوان « الحضارة في الميزان » ، عيسى الحلبي ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(٣) د . أحمد صبحي : في فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب ، بدون تاريخ .

(٤) فؤاد شبل : فلسفة الدين واليانج : مجلة تراث الانسانية ، المجلد الرابع . *

(٥) محمد أقبال : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام : ترجمة عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ٢ ١٩٦٨ م .

محتويات الكتاب

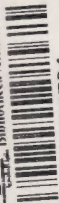
الصفحة	الموضوع
٣	الأهداء
٥	مقدمة « الدور الحضارى للفلسفة »
١٩	الباب الأول : فلاسفة شرقيون قدامى
٢١	الفصل الأول : اخناتون .. الملك الفيلسوف
٤٦	الفصل الثانى : كونفشيوس .. وأخلاق الوسط
٦٣	الباب الثانى : فلاسفة يونانيون
٦٥	الفصل الثالث : بروتاجوراس .. فيلسوف التنوير اليونانى
٨٠	الفصل الرابع : سقراط .. والموت فى سبيل الحقيقة
٨٨	الفصل الخامس : افلاطون .. و « الكهف »
٩٨	الفصل السادس : افلاطون .. و « الحب »
١٠٦	الفصل السابع : أرسطو .. واكتمال المشروع الحضارى اليونانى
١٣١	الباب الثالث : فلاسفة اسلاميون
١٣٣	الفصل الثامن : الفارابى .. وأصالة السياسية
١٥٣	الفصل التاسع : الغزالى .. وأسلمة نظرية المعرفة
١٨٠	الفصل العاشر : ابن خلدون .. وفكرة « العصبية »
٢٠١	الباب الرابع : فلاسفة غربيون محدثون
٢٠٢	الفصل الحادى عشر : مكيافيللى .. و « الأمير »
٢١٤	الفصل الثانى عشر : بيكون .. و « الأوهام الأربعة »
٢٢٤	الفصل الثالث عشر : ديكارت .. و « شيطان الشك »
٢٣٣	الفصل الرابع عشر : فولتير .. و « التنوير »
٢٥٣	الفصل الخامس عشر : روسو .. و « العقد الاجتماعى »
٢٧٦	الفصل السادس عشر : هيغل .. و « عقلانية التاريخ »
٢٩٢	الباب الخامس : فلاسفة غربيون معاصرون
٢٩٣	الفصل السابع عشر : ماركس .. و « المادية التاريخية »
٣١٧	الفصل الثامن عشر : اشبنجر .. و « بيولوجية الحضارة »
٣٣٥	الفصل التاسع عشر : توينبى .. و « التحدى والاستجابة »

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٨/٣٠٩٧

دار التوقيف العمومية
للجباية والمخبرية
الزمر ٣ مبيعات الموصلة
بمكة حجاز



Bibliotheca Alexandrina



0700794